
欧/洲/文/明/的/历/程/丛/书 欧/洲/文/明/的/历/程/丛/书 欧/洲/文/明/的/历/程/丛/书
易杰雄/主编 李秋零 田薇/著
神光沐浴下的文化再生
文明在中世纪的艰难脚步
文明在中世纪的艰难脚步

華夏出版社

〈欧洲文明的历程〉丛书 /易杰雄 主编 李秋零 田薇著

神光沐浴下的文化再生

——文明在中世纪的艰难脚步

华夏出版社·二〇〇〇年

图书在版编目(CIP)数据

神光沐浴下的文化再生:文明在中世纪的艰难脚步/李秋零,田薇著.－北京:华夏出版社,2000.1

(欧洲文明的历程/易杰雄主编)

ISBN 7－5080－1964－4

Ⅰ.神… Ⅱ.①李… ②田… Ⅲ.欧洲－中世纪史 Ⅳ.K503

中国版本图书馆 CIP 数据核字(1999)第 62727 号

华夏出版社出版发行

(北京东直门外香河园北里 4 号　邮编:100028)

新华书店经销

世界知识印刷厂印刷

850×1168　1/32 开本　14.5 印张　297 千字　插页 2

2000 年 1 月北京第 1 版　2000 年 1 月北京第 1 次印刷

印数 1－6000 册

定价:19.80 元

代总序

博采众长，加速文化现代化



几年前，在我国的报刊上，常常可以看到这样的口号："批判西方价值观"。提出这种口号的人尽管动机是好的：担心西方一些腐朽的东西传进来，毒害我们的人民，引起我们的道德滑坡；害怕西方一些有害思潮影响老百姓，特别是广大青年的观念，导致人们的思想混乱，信仰动摇。提出和拥护这一口号的绝大多数人都是很爱国的。但是，由于"批判西方价值观"这一口号对"西方"一词缺乏严格界定，本身毕竟是一个未加分析批判过的口号，因而是一个非科学的命题，特别是如果真正按这个口号做起来，恐怕事情只能与口号提出和拥护者的愿望相反。因此，很有对它进行重新研究的必要。

(一)

讲"西方价值观"，这里"西方"一词是在什么意义上使用的呢？是就地域、方位讲吗？那么与之相对应自然就是"东方价值观"了。日本、韩国与我国同为东方国家，占主导地位的价值观一样吗？不一样；台湾、香港、澳门和大陆同属中国领土，占统治地位的价值观一样吗？不一样。要是一样，哪里还用得着什么"一国两制"？就是中国大陆，占统治地位的意识形态所宣传、提倡的价值观，与国家所反对的民主派人士、精英人物所主张的价值观一样吗？不一样；我们今天的价值观，与几千年前我们老祖宗的价值观一样吗？也不一样。既然如此，我们怎么能由于地域相同，就认

定有共同的价值观呢？鲁迅先生在他还不是一个马克思主义者时，就懂得贾府里的焦大不会爱林妹妹。如果在地域、方位上使用"西方价值观"的提法，岂不表明我们连价值观是具有强烈的阶级性的这一起码常识都忘了，连马克思主义重要的阶级分析方法都抛弃了?!

有人可能要讲，价值观是文化的一个重要组成部分，既然文化明显地存在着东方文化与西方文化的区别，由东、西方两种文化派生出来的两种价值观怎么可能没有区别呢？如，一般认为：东方文化重道德，西方文化重科学；东方文化重感情，西方文化重理性；东方文化是人文的，西方文化是宗教的；东方文化重整体，西方文化重个性；东方文化重经世致用，西方文化重系统研究；东方文化重精神，西方文化重物质，等等。不错，如从文化渊源的角度来使用西方价值观，无疑是可以的。但从这个意义上使用"西方价值观"，难道西方价值观中重科学精神、重理性、重系统研究、重物质性的东西等等，也都是统统需要批判的吗？反过来，难道东方文化强调尊卑等级、重农抑商等也都是值得肯定的吗？结论只能是：如在文化渊源的意义上使用，笼统地提"批判西方价值观"是不对的。要么，就不能在这个意义上使用。

"批判西方价值观"口号的提出者可能要说，他们是在承认价值观是一历史范畴，是随时代、随经济基础的变化而变化的前提下，用它来专指发达国家的价值观的。这样讲显然也有问题：既然承认人家是发达国家，他们的经济发展水平比我们高，而且事实上他们还处于快速发展中，就不能不承认他们的生产力与生产关系至今基本上还是相适应的；就得承认他们的经济基础水平总体上还比我们高。按照马克思主义经济基础决定上层建筑的基本原理，就不得不承认，其

作为上层建筑组成部分——观念形态的重要要素的价值观，一般说来，从总体上讲也要比我们先进。这样，“西方价值观”主要就不应该遭受批判，而应该是值得我们学习的东西了。

“批判西方价值观”这一口号，从策略上讲也是很不明智的。不错，西方一些领导人也常常使用“西方价值观”这一提法。其实他们所指的只是他们少数领导人、西方国家统治集团的价值观。如前所述，整个西方世界没有、也不可能有所有的人的价值观都一致。他们所以要这么讲，无非是为了标榜他们的政府是代表全民的。其实，我们的价值观主要是与西方领导人的价值观有区别，与西方各国广大劳动群众并没有什么根本的不同。“批判西方价值观”的提法，对西方各国领导人、统治集团的价值观与劳动大众的价值观完全不加区分，把整个东方与西方对立起来，这当然是错误的、有害的。

（二）

“批判西方价值观”的提法，不仅对在何种意义上使用“西方”一词未作界定，容易导致思想混乱，而且对“西方价值观”不加分析地都要加以批判，在理论上也包含着许多的错误。

首先，任何一种文化及其所包含的价值观，无论是从文化渊源上讲，还是从发达国家、不发达国家所对应的角度讲，作为某一社会存在和发展的产物与精神条件，必然是既有好的一面，又不可避免地也会有一些消极的、乃至需要抛弃的糟粕。“批判西方价值观”提法的错误就在于，不加分

析地把自己价值观好的一面和别的国家与地区价值观有问题的一面都绝对化了，特别是没有从总体上加以比较，从而陷入了形而上学。事实上，一般说来，几乎可以断言，当一个地区、国家和社会还在健康、协调、快速发展时，它所对应的文化及其价值观就还是有生命力的，好的，积极的方面一定是占主导地位的；当一个社会和国家停滞不前，在剧烈的国际竞争中越来越落后，说明与它相对应的文化及其占统治地位的价值观一定有问题，或过时了，至少是相当一部分已经过时，至少表明，从总体上看它不如那些发展快的地区和国家的文化。

其次，有些价值观首先由东方提出，如“天人合一”，重视人与自然的和谐；有些价值观首先由西方提出和加以强调，如科学、民主、人权、法治精神，等等。这些不等于说重视人与自然的和谐发展就是东方价值观，重视科学、民主、自由、人权、法治精神就是西方价值观。其实，它们都是全人类所向往、追求的共同的价值观。事实上，西方各国由于接受工业化过程不注意环境、资源等问题的教训，现在也很重视人与自然和谐发展的问题，注意防止和治理污染，合理使用资源，以保证可持续发展；东方人也很向往自由、平等、民主、人权和法治，也很尊重科学与科学精神。

价值观，作为人们对事物作评价和选取的一种思想倾向和标准，从来都是普遍与个别的统一。它必然既有全人类共同的地方，如凡正常人都要追求更好、更幸福的生活，都崇尚真、善、美；又有各个地区、各个国家不同的特点和表现形式，如东方人喜欢含蓄、稳重，西方人喜欢直率、豪爽。不管表现形式如何，共同的东西都是由广大老百姓提出来的，特有的东西往往是这些地区和国家内一些有特殊利益而

又对社会有控制权的统治阶级提出来的。他们以国情特殊把种种特有的价值取向强加到广大老百姓头上，目的是维护自己的特权。如历史上的反动统治者无一例外总要以这样那样的借口剥夺劳动人民的自由和权利。"批判西方价值观"的提法的理论错误就在于割裂了个别与一般的辩证关系，否认有全人类共同的价值观这一事实，或把自己的文化、自己的价值观看作是全人类的。这种情况在中国历史上就曾有过明显的表现：如无限夸大、抬高本民族文化，竭力贬低乃至诋毁别的国家和地区的文化，盲目地宣扬什么孔孟之道乃惟一科学真理，不管是哪一个国家的人，只要他是人，迟早必将为中国传统文化所同化，不可能长久地游离于尧舜孔孟之道之外。邓嘉缉在《复扬辑庵书》中就是这样讲的："中国之道如洪钟铸鼓，万物都归一冶，若五朝，若元魏，若辽金，若金元，今皆与吾不可辨也，他时洋人终必如此"(《扁善斋文存》卷上)。

第三，"批判西方价值观"的提出者还忘掉了这样的基本史实：今天的中国文化及其所包含的价值观与公元前好多世纪前就逐渐形成的华夏文明已经有了天壤之别。它不仅是历史上我国南北各民族文化大融合的结果，更是我们学习、接受马克思主义并以它为指导思想的结果。其中也包括历史上吸收印度文化中优秀的东西和近代以来学习、吸收西方文化中如科学思想等许多好东西的结果。把别人的东西看作都是应该批判和抵制的，把自己的看作都是最完美的，这样就势必使自己缺乏忧患意识，盲目陶醉于自己已有的东西而不思进取，从而不能虚心学习乃至排拒一切国外好的、对我们有用的东西，同时丧失自我批判和创新能力。结果不仅阻碍文化自身的更新、导致其僵化、枯竭，还反过来成为社会进

步的绊脚石，导致误国害民。而且这种负作用还会与社会进步成正比。

最后，从文化发展史来看，南北文化的融合始有中华文化，中国文化与印度等东方各国文化的交流和融合始有东方文化。而近代以来，随着科学技术的飞速进步，交通、通讯条件的极大改善，东、西方文化日益频繁、多方面的撞击和融合，一种新的世界性文化正在迅速形成和发展。

众所周知，中国传统文化是一种以血缘为基础、家族为核心的文化，它具有人文主义和整体主义的特点。所以在管理上表现出注重人际关系、具有家长制的特点。这种管理既有缺乏民主与科学精神，鲜有明确、系统的规章制度和严格、明晰的计划、规划，主要领导人的情绪和人际关系对管理本身影响大的弊端，又有相对比较关心劳动者、在一定程度上注意调动劳动者积极性、利用人际关系挖掘潜能等长处。

而西方人受科学主义影响很深，甚至相信可以用数学结构来描述世界，相信精确的数量关系的描述是正确地进行决策和达到最大效率的基础。这种思想表现在管理上就是，他们把人员作细致的专业分工，把工厂的每项工作分解为若干部分，测定各部分所需时间，并设计出最佳方案，经理部门提前按计划确定每个人要完成的任务，以及人员之间如何很好地相互配合，以保证产品精密、准确，使零件达到标准化和具有可置换性，以及生产的严格同时化和连续高效进行。从而使组织高效率，决策科学化，并实现了专家统治。这就是泰罗的科学管理原则。这种管理的缺点是，把人变成了不过是按机器运转节奏活动的、可以随时替换的零件，人与人之间、人与机器之间只服从某种固定的外在关系，劳动者被

看作只是能活动的物，只能靠高工资把工人留在高度紧张而又枯燥乏味的简单重复的机械运动中。

日本丰田英二吸取西方科层制组织形式和泰罗制管理经验，同时根据东方文化特点，鼓励职工加强联系，努力培养职工的集体荣誉感，强调人与人合作，人与机器优化组合，强调利润共享，以此调动职工的积极性和责任心，提高效益，形成了一套“以人为中心”的日本现代管理方式——即丰田英二的精益方式。这种坚持科学主义与人文主义相统一的管理方式就是典型的融合东、西方文化的产物——一种新的世界性文化的表现。

日本自明治维新以来，虚心学习西方，我认为今天已很难说日本文化仍是纯粹的东方文化。美国作为移民国家，几乎哪一个国家、哪一个民族去的优秀人材都有，长期以来，各种文化撞击、融合，也已很难说是纯正的西方文化。

尤其是近年来，随着以信息技术为核心的高新技术的迅猛发展，光纤通讯、无线电技术、英特网的迅速普及，正越来越使整个世界变成一个地球村。世界各国的交流和互相依赖正日益加强，各种文化的撞击和交融也空前加快，全人类的价值观越来越受到各国政府的认同和尊重。少数国家少数统治集团为维护自己特权而提出的特殊理由越来越没有市场，以致已经达到了这样的地步：哪一个国家的统治集团还想为自己的利益而为所欲为而要国际社会坐视不管已越来越不可能。在这种情况下，谁要是还死抱着自己过时的、甚至是错误的东西不放，而拒绝接受人家好的、特别是整个世界公认的通行的东西，以国情特殊为借口而游离于整个人类文明大道之外，连与其他国家沟通都逐渐成为问题，就更遑论紧跟时代前进了。

“批判西方价值观”的提法恰恰是既忘了文化自身发展的历史，又未能看清今天时代发展的基本趋势和特征。

（三）

“批判西方价值观”口号的提出，是长期流传下来的根深蒂固的“文化本位主义”的表现。

早于公元前好多世纪，以黄河流域为中心的中原地区，就逐步形成了华夏民族有自己特色的华夏文明。当时由于这种文明发源早，总体上的确优于周边少数民族地区的文明。所以，华夏民族对那些居住在黄河流域以外地区的民族一律斥之为“蛮夷”。所谓的“九夷、八狄、七戎、六蛮”就是华夏民族对周边少数民族的鄙视的称谓。表现出来的是一种民族和民族文化本位主义。这两种本位主义贯穿于整个中国的历史。

直到明清之交，中国人还把远渡重洋而来的欧洲人士一律称之为“夷”。在很长一个时期内，仍把外交、外贸等涉外事务也一律称之为“夷务”。反映出来的仍然是对别国和外来文化的轻蔑和排斥——一种“四夷宾服”、“万方来朝”的自尊自大的“文化本位主义”。

鸦片战争，特别是第二次鸦片战争失败之后，一批有识之士对西方有了进一步的认识，改变了对西方的偏见，自觉地抛弃了对别的国家和民族不尊重的习惯称呼，开始用“洋”字代替“夷”字，用“洋务”代替“夷务”。1856 年 6 月 26 日在被迫与英国政府签订的《中英天津条约》第五十一款上也明文规定：“嗣后各式公文……自不得提书‘夷字’。”从此，“夷务”全部为“洋务”所代替，人们也广泛

用“西学”称呼西方文化。尽管一些顽固的文化本位主义者仍坚持西方不可能有什么学问：“西方所资以富强者，法也，术也，艺也，不足以言学也。”（徐致祥《嘉定先生奏议》卷下）对他们来说，承认西方有自己的术也是一种了不起的进步。因为传统的看法是大中华以外的夷、狄、蛮、戎人，是根本不值得一提的。

用“洋务”代替“夷务”，用“西学”称呼西方文化，是中国对中外文化相互关系认识上的一个巨大进步。尽管“西”相对于“中”，相对于一贯以“中心”、“中央”、“天朝上国”自居的中国仍有一定的轻蔑之意。表明这时文化本位主义仍占主导地位。但不管是自觉的，还是被迫的，总是承认了西方文化也是一种学问。这是“天朝上国”观念的开始破灭。其中既有被迫改变的恼恨，又有向前艰难挪步的足迹。

后来，张之洞等人又开始用“新学”一词来代替“西学”，尽管“新学”一词在他本人那里与仍不及天朝文化的“西学”并没有多少区别，但到了通常按词义本身去理解的广大群众那里，“新学”已有了明显的褒扬之义，它含有赞赏、效法之意。它实际上是把中国传统文化作为自己的对立面——“旧学”来看的。事实上，“新学”提出、流行之时，也正是西方文化向中国传入的一个高潮期。因此，用“新学”代替“西学”客观上反映了中国人对西方、西方文化感情和观念上的进一步的变化。这也为后来反对旧传统文化，提出全面学习西方，打下了进一步的思想基础。

戊戌变法的失败，特别是辛亥革命以后，很快又是袁世凯称帝，张勋扶助溥仪复辟，封建主义的实质丝毫未改。官场照样腐败，国家还是越来越落后。在这种情况下，一批先

进的知识分子终于看清了，封建主义所以能苟延残喘，就是由于有作为其赖以存在的思想基础的旧的中国传统文化依然如故。因此，它还可以借尸还魂。认识到，社会是一个有机整体，光是在器物层面和制度层面学习西方，甚至把它们移植过来，只要社会文化土壤不变，这些被搬过来的发展经济的方法、科学技术乃至政治体制就无异于桔子移栽到淮河以北就会变成 枳子。科学技术和经济还照样发展不起来，改变政治制度也仅限于换块招牌而已。于是，他们与袁世凯等复辟派“欲树尼山教义以作民族精神”针锋相对，发动了“五·四”运动：批判中国的传统文化，宣传科学与民主，提倡自由、平等、个性、人权、法治，宣传西方文化，提出要从经济到思想，从政治制度到文化来一个“全盘西化”。可见，提出“全盘西化”的基本含义就是认为，文明是一个整体，它的各个部分——经济、科学技术、政治、思想文化是互相制约的，它们只有保持一种协调的关系，整个社会才能快速地、健康地发展。因此，学习西方不能只学习其中某一部分。提出“全盘西化”的目的，就是要使中国与世界接轨，“充分地现代化”。这与反对派故意把它解释成仿佛中国自己的东西什么都不要了，把西方文化不管好坏一古脑儿都搬过来是不同的。与普通老百姓就字面上理解也是不同的。“全盘西化”论者也曾考虑到这一口号在受众那里可能引起的扭曲，即使在这种意义上他们也认为“全盘西化”并无不妥：“此时没有别的路可走，只有努力全盘接受这个新世界的新文明。……古人说：‘取法乎上，仅得其中；取法乎中，斯风下矣。’这是最可玩味的真理。我们不妨拼命走极端，文化的惰性自然会把我们拖向折衷调和上去的。”（胡适《我是完全赞成陈序经先生的全盘西化论》，《独立评论》，1935

年3月17日）其实，陈独秀、易白沙、鲁迅、胡适、钱玄同等人就都不同程度地表现过“全盘西化”思想。后来，陈独秀、李大钊等人接受了马克思主义，由向往“法兰西文明”转向追求“俄罗斯文明”，直到后来毛泽东同志提出“向苏联一面倒”，我们都可以把他们归到“全盘西化”派中。因为马克思主义、俄罗斯文明，也是一种西方文明。而且他们都是反中国传统文化反得很厉害的。当然，如果说“全盘西化论”的提出者主张的是中国实行欧美的资本主义，“俄罗斯文明”的提倡者是要中国走社会主义道路，他们之间又是有本质区别的。

作为对“五·四”运动的反动，本世纪30年代中期又出现过上海王新命、何炳松等十教授发表《中国本位的文化建设宣言》这样的事，他们提出要恢复“以‘礼义廉耻’为基础的中华民族固有的德行”，有的甚至主张“还要以半部《论语》治天下”。尽管如此，他们表面上还不得不在宣言中声明“不守旧”，“不复古”。可见，文化本位主义顽固派在当时已经进步了的社会条件下，宣传传统文化也不能不有所顾忌。

综上所述，不难看出，“批判西方价值观”的口号所包含的对现代西方文化与中国传统文化相互关系的看法与态度，不仅相对于“五·四”新文化运动时期中国先进知识分子的认识与立场是一种大倒退，连把西方文化看作是“新学”的广大有识之士都不如。它在实质上与90年代以来形成的新文化保守主义在对待西方文化上是完全一致的。

（四）

按照马克思主义经济基础决定上层建筑的基本原理，文化及其所包含的价值观归根结底是由经济基础决定的。但其一旦形成，就具有相对的独立性，并能对社会发展起极大的反作用。先进的文化、价值观念能给社会以极大的推动和促进作用，落后的文化及其价值观念会严重阻碍社会进步。而社会是一个有机整体，只有经济、政治、思想文化相互协调、互相促进，才能健康地快速地向前发展。因此，学习先进应当全方位地学，而且应注意首先学习人家先进的文化和思想观念。文化本位主义不仅理论上站不住脚，而且在实践上也极其有害。这是中国许多代爱国知识分子通过艰苦的理论探索才认识到的，也为中外历史，特别是近代以来中外历史的发展所一再证明。

鸦片战争，西方用坚船利炮打开了中国的大门。除少数极端顽固派，不少人都看到了坚船利炮的确优于大刀长矛，从而感到应向西方学习。但由于文化本位主义的“道本器末”论——即认为西方先进的器物“乃器械机巧之末”，“非立国之本”，而中国几千年来的文化才是最了不起、最根本的东西——作怪，所以这种学习只能停留在“中学为体”、“西学为用”的水平上。你要建立强大的海军，可慈禧太后们要吃喝玩乐，所以把扩建海军的经费都挪用去修颐和园。由于政治体制问题未解决，注定了光想引进西方近代工业和学习西方科学技术的洋务派的失败。中国在甲午战争中的惨败，使更开明的知识分子认识到，只知“有洋务”，不知“有政务”是不行的，于是提出了向西方学习更根本的东西

——政治制度。在他们的推动下，光绪皇帝实行变法，企图引入近代西方君主立宪制。失败后，孙中山又成功地领导了辛亥革命，宣布在中国实行民主共和国制。但是，紧接着袁世凯称帝，张勋扶助溥仪复辟。事实表明，你想要有一个好的政治制度吗？可广大老百姓还希望有一个好皇帝。只要作为其赖以存在的思想基础的旧的中国传统文化依然如故，旧制度就还能复辟。在这种情况下，任何改革都休想彻底，只能眼看着国家越来越落后。正是在这种情况下，中国有识之士才发动了"五·四"运动，向传统文化发动猛烈进攻，并提出了"全盘西化"的口号。很遗憾，这场思想运动由于种种原因未能进行到底。

历史的经验告诉我们，我们什么时候对外开放，虚心学习、吸取外国文化中一切好的东西，我们国家就出现大好局面，什么时候文化本位主义膨胀，排斥一切外来文明，国家就急剧衰败。

魏晋南北朝时期，是民族大融合、文化大交流的时代。特别是唐太宗推行儒、道、释三教合一、向外开放、大量吸收外来文化的政策，从而出现了有名的"贞观之治"。明末，特别是清初，由于康熙皇帝的提倡，西学传入中国一度出现盛况，所以紧跟着也出现了历史上少有的"盛世"。党的十一届三中全会以后，由于实行改革开放，虚心学习、利用国外一切好的、对我们今天还有用的东西，中国出现了历史上从未有过的快速发展局面。相反，每当文化本位主义抬头、强烈排拒一切外来文化，甚至搞闭关锁国，就使国家停滞甚至倒退，在剧烈的国际竞争中迅速下滑。美国一个经济史学家根据各国制造业占世界总量的分析，中国在1750年占世界的1/3，中国经济居世界第一位。但在19世纪中国经济迅

速下降，1900年制造业下降到仅占世界的6%，1950年下降到仅占世界的2.3%。这与康熙晚年开始禁教到雍正继位（1723年）后发展为彻底闭关锁国政策，使西学早期输入完全终止，经乾、嘉、道绵延100多年时间，盲目陶醉于自己的文化，难道没有密切的关系吗？本世纪60年代初，中国国民生产总值与日本大致持平，到80年代末仅剩下日本的1/4，这种情况难道与这期间中国文化本位主义恶性膨胀，自以为自己已是马克思主义的顶峰，真理都在自己手里，奉行闭关锁国政策无关吗?！在人类发展到20世纪60年代，中国还能出现文化革命这样长时间、大规模的不幸事件，本身就证明我们的思想文化出了严重的问题。经济上，以1987年人均国民生产总值计，我们不足德国的1/54，日本的1/57。国家要赖以发展的科学技术水平呢？1999年3月美国《时代》杂志以“科学的一个世纪”为题公布了100年来全世界100多件重大科技发现与发明，与中国有关的仅一项，即1974年中国农民发现了兵马俑。自诺贝尔奖设置以来，全世界大约已有近700人获得此项殊荣，像英国剑桥大学的三一学院、卡文迪什实验室先后已有几十人摘取过桂冠，而人口世界第一的中国大陆至今尚无人能问津过科技类奖项，尽管海外华人有过。我们的人文素质呢？发达国家平均5个人就有1名大学毕业生，有的国家已经进入“博士社会”，而我国，5个人中就有1个人是文盲。我们各级政府的廉洁指数和办事效率又如何呢？不用说，大家心里都清楚。

那么，欧洲的情况又如何呢？

斐声国际学坛的英国历史学家汤因比在其巨著《历史研究》中曾对有史以来21种人类文明进行比较研究，发现：

有些一度曾繁荣过的文明经过“死亡之门”已在世界上消失了；有的衰落了；有的停滞了。惟有西方文明直到20世纪上半叶尚未显露出丝毫解体的征兆，仍具有生命力。

这是不是他作为一名西方学者的偏见呢？很难这么说。

欧洲的面积1千多平方公里，仅占世界陆地面积的1/15。人口4亿多，如不包括东欧，仅3亿多，约占世界总人口的1/17，只有中国的1/4。而它在全球国民财富排行榜前20名中，竟占有15名；在1994年全球120个国家和地区现代化水平的比较中，得分最高的20个国家，欧洲就占了14名；世界经济论坛与洛桑国际管理学院共同出版的1996年《世界竞争力报告》，根据经济实力、国际化程度、政府效率、金融实力、基础建设、科技实力、企业管理能力、人才及生活素质这8个方面综合考虑排出的竞争力排行榜，在前20名的国家和地区中，欧洲国家占有13席；根据日本《东洋周刊》杂志报导，对全球55个国家全球信息建设指数进行比较，居世界前10名的国家中欧洲就占了8名；《科学观察》的统计资料显示，对全球20个发达国家1992－1996年间所发表的学术论文及该论文被引用的次数进行比较，前10名中欧洲也占了8名；联合国计划开发署《1997年人类发展报告》统计的世界各国和各地区人文发展指数前20个最高国家和地区中欧洲也占了15个；透明度国际组织对85个国家和地区的政府廉洁情况的调查结果显示，廉洁度最高的10个国家和地区中，欧洲就占有7名。不仅如此，曾经两度引发了世界大战这种惨剧的欧洲，通过吸取历史教训和几十年的艰苦努力，已从法德的“煤钢联营”到“欧共体”又进一步发展到“欧盟”。这些国家的国民在欧盟范围内不仅可以自由来往，还可像本国公民一样在别的国家找工作。

1999年又推出了统一货币——欧元。

当然，除了欧洲，当今世界发展水平高的还有美国和日本。

至于这两个国家我前边已经谈到，美国实际上是一个博采众长，能把各种文明的长处融于一体的国家。但一定要从东、西文明相比较的角度看，美国文明的主导方面当然还是来自于欧洲。因为美国人口中1/3的人自身或其祖先就是来源于欧洲。

至于日本，明治维新之后就全方位地学习西方。今天的日本文化就很难说还是以东方文化为主干的文化了。它已是东、西方文化融合的产物，一定要讲哪种成份多，依我看，在占统治地位的文化中受西方影响可能要更大些。日本思想家池田大作就讲过，日本在现代化建设中，曾以德国为最理想的榜样，就连国家体制也效法德国。而在科学，尤其在自然科学方面受德国影响则更大。

因此可以说，今天美国、日本、欧盟之间的竞争，在一定意义上不过是欧洲文明在不同地域的表现和发展程度之间的竞争。

1956年，毛泽东曾在党的八大预备会议上讲过这样一段非常实在的话："……历来自诩的地大、物博、人多，你有那么多的人，你有那么一块大地方，资源那么丰富，又听说搞了社会主义，据说是有优越性，结果你搞了五六十年还不能超过美国，你像个什么样呢？那就要从地球上开除你的球籍！……如果不是这样，那我们就对不起全世界各民族，我们对人类的贡献就不大"（《毛泽东选集》第5卷，第296页）。是到了我们老老实实承认自己与西方发达国家的巨大差距的时候了！是我们好好反省自己，看有哪些过时的、落

后的、阻碍社会进步的东西，从而坚决加以剔除；是到了认真研究西方文化及其价值观中有哪些有积极意义的东西，虚心地把它吸纳过来，从而加速自己文化的现代化，加速整个社会现代化的步伐的时候了！我们再也不能盲目自大，仍不加分析地陶醉于自己已有的文化，整天莺歌燕舞、自吹自擂、不断地只顾批判人家的价值观了！虚骄和自吹自擂不仅不能代替现实的发展和进步，还只会使自己落后得更快。只有老老实实承认自己落后，而又不甘落后，敢于否定自己，并能虚心地学习别人的长处，才有希望变落后为先进。

这也是我所以愿意主编这套《欧洲文明的历程》丛书的原因。

（五）

历史的经验值得注意。要想真正博采众长，特别是学到西方文化及其价值观中一切优秀的东西，加速我国文化的现代化，首要前提就是要不断排除文化本位主义对学习外国文化、特别是对学习西方文化的干扰。在这方面，这样两种相当普遍的有趣现象很值得研究：一是，一个人有了病，或只是怀疑自己可能有了病，都会积极主动地去医院检查，按医生的吩咐去做；但一个社会，一个国家有了病，一些人不仅不愿找医生，有人把病指出来了，特别是得的是需动大手术的重病，他们宁可疼起来时吃些止痛的药敷衍，也绝不同意做手术以求根治，甚至还死不承认，硬说自己什么病也没有，不仅如此，还硬要咬定那些非常健康的人有病。二是，外国好的器物、科学技术要大家接受很容易，如高楼大厦、电灯、电话、电视、冰箱、空调、电脑乃至西服和国外发现

的各种自然科学理论，以至现在看到穿长袍、马褂和中山装，人们反而觉得不习惯了；如果要学习人家，对社会的结构、组织、各种制度直至政治体制进行改革，由于要影响到一些控制着社会的人的利益，即使广大老百姓欢迎，这种改革和引进也要比前者难多了。当提出要学习西方文化及其价值观时，这就难上加难了。当一些外来文化、特别是不同的价值观闯入国门时，人们会普遍感到强烈的冲击和威胁，自发产生出一种戒惧和强烈的排拒心理，从而群起而攻之。你要提倡民主、平等、人权么？人家会骂你“心术不正”，是“无父无君之行”；你要提倡理性和法治精神么？那些习惯于拉帮结伙、搞人治的人要讥笑你是“书生之论”，“不懂国情”。就是老百姓有了事，也总是通过请客送礼、找门子去寻求解决……等等。总之，要在这些看不见的、也是社会最深的层面上全面学习西方以改造自己，这是非做不可的，但这犹如“刨祖坟”、“脱胎换骨”，也是最最困难的。

历史表明，每当外来文化传入，总要受到文化本位主义的坚决抵制和排拒。这种外来文化越是强大、先进，显示出比中国传统文化优越、有活力，中国国内的形势越不好时，文化本位主义表现就愈突出，排外情绪就愈炽烈，对外来文化的反对也就愈坚决。仅近代以来，好几次都是由于这样的强大势力的反对，至少是他们的积极配合，遂使学习西方不得不中断的。

早于明清之交，西方文化开始传入中国时，徐光启、李之藻等有识之士就认识到西方科学是“真修实学”，像“泰西水法”之类，“器虽形下，而切世用”。主张“会通以求超胜”，即主张把西方文化作为一个整体认真把它吃透，争取在此基础上再超过它。结果引起了文化本位主义者们的惊

恐、戒虑直至激烈反对。连利玛窦等人献的世界地图都引起了他们的强烈不满。因图上的中国既非最大，又不居中，与中国传统文化提供的观念相抵触。文化本位主义者攻击徐光启、李之藻等人相信并提倡学习西方文化是“离经叛道”、“不可为训”。杨光先甚至提出：“宁可使中夏无好历法，不可使中夏有西洋人。”

由于文化本位主义的强烈排拒，加上后来罗马教廷对康熙皇帝有不尊重的表现，造成了康熙晚年禁教，到雍正则索性闭关，完全中止了中外文化的交流。

“五·四”运动，反对中国传统文化、学习西方，一时汇成了洪流，锐不可挡。文化本位主义一时虽然显得软弱无力，但像康有为、林琴南、严复、张东荪等人对主张西化人物的攻击却一天也没有停过。直到30年代中期还出现过上海十教授发表的《中国文化本位建设宣言》。后来，新文化运动被凸显出来的救亡运动中断。时至今日，不是还有人要在大陆全面复兴儒学，再造国学辉煌，使21世纪成为“儒学世纪”吗？

所以，要想真正把西方文化中一切积极的东西学到手，就必须坚持不懈地与根深蒂固的文化本位主义作斗争。

西方文化作为一个整体，也是既有精华、又有糟粕，二者掺杂在一起的。我们学习西方文化及其价值观，无疑要有分析，学习它健康的、积极向上的、对我们有用的东西，注意防止和抵制它的不好的、对我们有害的东西，如极端的利已主义和一些让人颓废的生活态度等等。但值得注意的是，对在西方文化进入过程中不可避免地带进来的某些消极因素不必大惊小怪，更不能因此而否定整个西方文化，乃至对它采取排拒的态度。过去搞“闭关锁国”，拒绝学习乃至研究

西方文化，在不少人那里就是因西方文化也有不少不好的地方这种形而上学思想作怪。最突出的是：既然他们还侵略我们，是我们的敌人，我们哪里还能把他们当老师来学习?!不仅如此，即使是一些好的东西，弄得不好也可能有其另一面。如科学与民主，正如陈序经先生在《中国文化的出路》一书中所讲的，“要享受赛先生的利益，应当要接受赛先生发脾气时所给我们的亏”（陈序经《中国文化的出路》第89页，台湾，牧童出版社，1966年版）。对此我们必须辩证地看问题。

事实上，历史上我们几次对外开放，虚心吸纳外来文化，当时进来的也不可能100%都是好东西，还不是促进了中国文化的丰富，国家的进步?!只要主流是好的就行么!当然，我们也要特别注意没有把人家好的东西学过来，而把他们一些坏的、腐朽的东西倒都引进来了这种情况。而且在我看来，即使真的出现这种情况，问题也主要出在我们吸纳主体自身。

看不到，或不愿承认西方文化从总体上比我们的文化强，根源于一种深刻的、同时又是狭隘的民族情结。有严重文化本位主义思想的人中的绝大多数是如此，就是坚决主张向西方学习的人中有这种民族情结的也不乏其人。

因此，我们在与文化本位主义作斗争的过程中一定要始终牢记，他们绝大多数人是出于爱国，希望中华迅速强大。尽管在历史上他们一次次的行动都是事与愿违。他们的主要问题在于，受中国传统文化影响太深，对它又缺乏具体分析，从而采取了全盘肯定并不适当地夸大了的态度，同时对外部世界好的一面却看得不够。因此，我们在做他们的思想工作时一定要尊重他们，坚持耐心地充分说理，注意与他们

搞好团结。

由于狭隘的民族情结作怪，使中国自近代以来每次学习西方文化时，是“中学为体、西学为用”，还是相反的问题总是首先并一再浮现到台面上来。致使真正的学习、吸纳尚未展开，为此已争论得不可开交，不仅消耗许多精力，而且致使这种学习很快被扼杀。我认为，要真正为“国家前途、民族命运”计，站到爱国主义立场上，在这方面，立场只能有一个：即科学的立场。不论是中国传统文化、西方文化，还是马克思主义、一切其他外国文明，凡是好的我们都要！中国传统文化中真正积极、健康的东西要大力弘扬；西方文化中一切好的东西要敢于大胆吸收；马克思主义作为以往人类文明的总结，其基本的东西更应坚持不动摇。只有这样，才能真正做到博采众长，加速实现我们自己文化的现代化。

恩格斯和列宁都十分欣赏亚里士多德这一思想：“身体的各个部分只有在其联系中才是它本来应当的那样。脱离了身体的手，只是名义上的手。”（转引自列宁《哲学笔记》中文版，单行本，第217页。人民出版社，1974年版）我们学习西方文化中一切优秀的东西，也一定要注意把它们放到西方文明的整体中加以把握，只有这样，才能保证理解得准确。在学习、引进西方文化的一切优秀成果时，尤其要注意防止它们被中国传统文化扭曲、同化和封建化。如民主、自由、平等这些概念的含义，在西方是把它们作为一种“天赋人权”、作为人之为人不可或缺的东西来看待的。至少它们在西方普通老百姓心目中是这样的。所以，列宁也讲，“民主是一种国家形式，一种国家形态”，除了“有组织有系统地对人们使用暴力”，“民主意味着在形式上承认公民一律平等，承认大家都有决定国家制度和管理国家的平等权利”

(列宁《国家与革命》中文版，单行本，第89页。人民出版社，1964年版)。作了这样的理解之后，就不会把它们看作只是一种手段，看作是根据自己的需要可以给，也可以不给人民的东西了。

学习西方文化中的一切优秀成果，决不能教条主义地、简单地、机械地照抄照搬。在这方面，我们有过太多的沉痛的教训。我们一定要像毛泽东所正确指出的那样，注意从本国实际出发，与本国实践相结合。也只有这样，才能真正学得起来。

不仅不是简单地、机械地照抄照搬，而且也不能把西方文化中那些优秀的东西与中国传统文化中健康的积极的东西简单地加以拼凑。博采众长，加速文化现代化的过程，举个形象的例子，应当像人喝水、吃粮食、水果、蔬菜和各种肉类那样，通过咀嚼、消化、吸收、最终把它们变成自己有机体的各种要素和组成部分。这一方法如果用一句话来概括，可以叫做“有机生成论”。这样形成的文化，才可能是高水平的现代化的文化，一种真正世界性文化；这样的文化才可能对我们的现代化建设产生极大的、经久不息的推动作用。

当我终于能把丛书的全部文稿交给出版社发排时，心里有一种说不出的复杂滋味：既如释重负，甚感欣慰；又多少有些苦涩、不无感慨。

作为丛书主编，感到欣慰的是，在同行专家们的全力支持、通力合作下，经过两年多的奋力拼搏，这套近200万字的丛书——《欧洲文明的历程》不久就要面世了。

我主编、出版过一些书。这套丛书的写作指导思想、结构是我给出的。每本书的写作提纲是我与作者共同商定的。

我除审读了大多数作者试写的有关章节外，还认真通读了全部书稿。我觉得，丛书作为中国大陆学者系统地比较详尽地评述整个欧洲文明发展史的第一套著作，还是成功的。它比我以往主编出版的一些书写得还要好些。就其质量而言，尽管以后有机会再版进一步修订、提高的空间还很大，但总的说来，还超过了我对它的预期。它不仅基本上实现了忠实地再现整个欧洲文明、尤其是其精神文明及其实质的目标，作者们在注意学术性、思想性和知识性的同时，还兼顾了趣味性、可读性。全书寓庄于谐，雅俗共赏。我自信，它出版后会拥有读者。因为，只要不带偏见，谁都不能不承认这是一套充满了学者良心的、严肃的、负责任的丛书。相信广大青年学生、公务员、宣传工作者、教育工作者和一切对此有兴趣的读者，通过它不仅可以对作为人类最重要的一种文明——欧洲文明的全貌有一个较清晰的把握，增长许多知识，而且从中可以得到许多有益的启迪，获得力量，受到激励。从而使这套丛书对我国的精神文明建设，对国家的加速现代化，起到它可能有的作用。

令我不能不感慨的是，就是作为主编的我，单就几个月来审阅、加工书稿，除了到学校上课、开会，其余时间几乎都用上了。没有星期六、星期天，也没有节假日，平常每天工作时间都在10小时以上。尤其是近来，北京连续35度以上高温，有时甚至高到40度以上，为了防止汗水模糊视线和滴落到写字台上，常常是一边不断地用湿毛巾擦拭，一边坚持看稿。作者们为了把尽可能好的作品奉献给社会，为此付出的心血和辛劳就更是不难想像了。他们为了把中外有关研究成果吸收到书中，就像蜜蜂采百花酿蜜一样，在原来研究、积累的基础上，少的也翻看了几十本，多的参阅了一二

百本中外文献。有时为了查对一段引文，核实、考证一个史实，就跑好几家图书馆，花去两三天时间。就这样，写了改，改了抄，有的交稿后根据我的建议还要重新改写某些章节。就中甘苦，恐怕是认真、严肃、有过这种实践的学者之外的人很难想像的。然而社会上又有多少人理解学者们对祖国、对人民这份痴情，这份苦心，这份深深的爱呢？时下，社会上一些骗人、害人的东西泛滥成灾，不少人不惜花几百元、上千元去买它们，而严肃的学术著作连出版都困难，出版了，也鲜有人愿意花钱去买它、读它；一个青年，或因一支歌唱得好，一出戏演得好，一场体育比赛表现突出，一夜之间可成为家喻户晓的大名人。我们这样的学者不待说，就是一个终生钻研不辍，造诣极深，对国家的前途和命运都能提出一些真知灼见的那些大学问家、大思想家，在国内，超出他的学术圈子，又有谁知道呢？这些现象正常吗？长期这样下去国家能快速发展吗？我们这个国家为什么会出现这些现象？我们这个古老的国度究竟怎么了？

一些亲友对我还如此拼命也很不理解。他们都提出这样的疑问：你为什么还要出书？

是啊，我为什么还要写书、出版书呢？

为解决职称问题？我早已评上教授了。

为了挣点钱？就这套丛书所花的时间和精力，根据与出版社签的合同，我算了一下，每小时所得比时下北京打扫卫生的小时工即使多也无几。今天，恐怕只有傻子才不知道要靠社会科学研究、写作发财是痴心妄想。这，我已经很知足了。因为现在我已不需要自己拿钱出版书，甚至也不需要“想方设法”去争取什么项目资助。出版社、刊物约稿已是应付不过来。而且人家承诺的稿酬按规定也都是比较高的。

罗素、怀特海那么有名的学者，用整整十年时间写出的《数学原理》这样的不朽之作，用一辆四轮马车运到出版社去的卷帙浩繁的文稿，不也是由剑桥大学和英国皇家学会各出资300英镑，两位作者各出50英镑才得以问世的吗？何况，在我国，教授工资虽然不高，基本生活还是有保证的。尤其是在国家经济还有困难，还有千百万人不能就业或下岗，基本生活都有问题的情况下，作为一名人民培育出来的知识分子，的确从来也不曾有过什么脱离同胞大多数生活水准、追求个人物质享受的非分之想。

是想在市场上把自己卖个好价钱吗，让党和政府感到自己"学而优"，给个"仕"、捞个一官半职吗？我作为一个学习哲学，又曾长期在社会上受到过锻炼的人，不可能对社会没有一个较清楚的认识，也不可能一点自知之明也没有。实事求是地讲，至少是从我下决心考研究生那一天起，当任何官的梦就再也没有做过。何况如今我早就超过了"知天命"的年龄呢！

是还想扩大自己的知名度吗？对于一个在北大搞社会科学研究的学者，要想出名说难也难，说容易也容易。真是要想出风头，就不钻研基本理论、写作或组织写这类书出版了！

可能有人要说，这些年来你就是读书、思考，然后把心得写出来，讲出去，以论文或书的形式发表或出版，这已形成了习惯，成了你的生存方式。不这样你就难受吧？

这话也对也不对。这些年读书、思考、写作的确已成了习惯。但还远没有达到不知道在节假日到繁花似锦的园林与友人散散步、或到气候宜人的名胜区度度假也是人生一种享受的地步。也不是不知道无论从年龄、还是身体状况都到了客观上需要增加休息和体育锻炼的时候了。

那么，我究竟为什么还要抓紧时间写书、出版书呢？

作为一个贫寒的农家子弟，对祖国的贫穷落后，人民生活的艰难，我从小就有十分深切的体会。后来，正是这个贫困、艰难而又伟大、可爱的祖国与人民节衣缩食，用乳汁和汗水茹苦含辛地把我哺育成人。我永远也不会忘记，自己从上中学到大学毕业，拿的始终是最高的助学金。接到北大的录取通知书后，连来北京的路费都是南通县文教局给的。而我们这代人上学期间所接受的教育又都是“好好学习，将来报效祖国”。大学毕业后，我到河北省承德地区工作了8年半时间，山区更为贫穷、落后的面貌和山区人民的善良、淳朴一起，像用刀子深深地刻在了我的心上。随着年龄的增长，对人生意义感悟的加深，这种心志也愈坚。1988年以来，我有机会到了一些国家，更真切地感受到了我所挚爱的祖国与人家的巨大差距。每想起这些，一个正直的、多少有些良心的知识分子，社会科学工作者，怎能不去努力探索国家所以落后的原因，寻求强国富民、使老百姓生活更幸福的道路呢？他又怎么能不不计后果地把自己的研究结果想方设法地公诸于世呢?！他哪里还有什么心思去脱离同胞的大多数去追求个人的名、利和权力，还怎么可能为个人的蝇头小利、个人恩怨耿耿于怀呢?！我深深地懂得，我们这代知识分子在成长过程中就像果树开花坐果遇到过冰雹一样遭遇了太多的天灾人祸，已不可能硕果累累，也不可能果实上没有一点伤痕。正是出于这种自我觉识，我更感到要把脚步紧了再紧，惟有这样，才能完成时代赋予我们这代知识分子的使命。

我历来认为，一个人如果只是为了自己活着，无论是想追逐财富，攫取权力，还是想沽名钓誉，也不管他的这些目

的能实现到多么“光辉的”地步，都是很渺小的，甚至是可鄙的。尤其是从事科学研究，这更是一个圣洁无比的事业，把它当作追名逐利、争权夺利的场所，本身就是对它最大的亵渎！在中国就更是如此。我们的国家还很贫穷，能获得长期系统栽培的人只能是极少数，而能在科学研究领域工作的就更少了。在中国能从事科学研究这是一种极其难得的幸运。马克思说得好：“科学绝不是一种自私自利的享受，有幸能够致力于科学研究的人，首先应当拿自己的学识为人类服务。”（转引自《回忆马克思》，中文版，人民出版社，1973年第1版，第2页）每个有幸从事科学研究的人都应当牢记国家的嘱托，人民的期望。

在我看来，一个真正的学者，并不单单属于他自己，甚至也不属于他所在的单位，他是属于整个民族乃至人类的。他的存在不应当限于他生前，而应当在人类历史上有他的印迹。因此，他应当高标准地严格要求自己，应当努力除旧布新。而且应当考虑自己所写的每一篇文章，每一本书，是在为自己，还是为国家和人民；说的是肺腑之言，还是言不由衷；能启发读者的心智、净化人们的灵魂，还是可能混淆视听、毒化社会；是推动社会进步，还是可能误国害民？

自从北大晋升我为教授后，我始终感到诚惶诚恐。不管别人怎么看，在我眼里，“北大教授”这个称呼还是很高的。所以我一直在争取“以实副名”。主编书，写书，发表论文，统统基于以上考虑。《欧洲文明的历程》丛书，就是我想出的书的一种。据可靠消息，研究出版欧洲文明史，也被全国哲学社会科学规划办列为重点项目，拨专款资助一些学者在研究。这表明我们出的这套丛书，正好是符合国家需要的。

长期从事理论工作，很少有时间看文学作品，以致语言

不仅枯燥，而且贫乏。但愿这些还多少有些理性的文字不至影响读者看出我对我们这个伟大而又贫弱的祖国，对我深深挚爱的艰难前进的民族的真诚与深情。

易杰雄

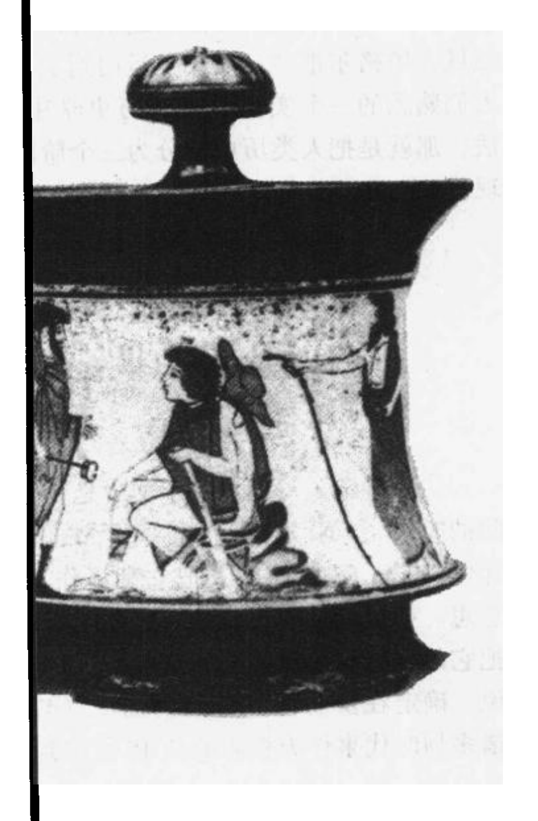
1999年8月于三励斋

目　　录

导

论

导论：何谓中世纪



●“中世纪”一词的起源以及对中世纪的误解
●历史主义的兴起与中世纪的正名

西方人历来喜欢“三”这个数字，但谁也讲不清其来历。许多人说乃是因为西方人信仰的上帝是三位一体、一体三位的缘故，但谁又能否认上帝之所以是三位，乃是西方人喜欢“三”这个数字的结果呢？但无论如何，西方人喜欢“三”，这总是一个事实。他们把“三”运用于社会生活的一切领域，而尤以特具自由创造精神的人文学科为最。在哲学领域，黑格尔把“三段式”运用到了登峰造极的地步，当是人们熟悉的一个实例。而在历史学中，也有这样一种三分法，那就是把人类历史划分为三个阶段：古代、中世纪、近现代。

一　“中世纪”一词的起源以及对中世纪的误解

“中世纪”一词在拉丁文中是 Medium aevum，意即“中间的时代”，英国人把它翻译作 Middle ages，法国人把它翻译作 Moyen age，德国人把它翻译作 Mittelalter，也都是一个意思。中世纪是“古代和近代之间的一个时代。通常，人们把它的开端确定在民族大迁徙（约 375 - 568 年），更精确地说，确定在罗马世界帝国的崩溃（476 年）。一般来说，以诸多划时代事件为标志的从 15 世纪到 16 世纪的转折被看作是它的终结（1453 年君士坦丁堡被攻占、文艺复兴、1492

年发现美洲、1517年宗教改革开始)。从世界观和宗教的角度看，还可以说中世纪只是随着18世纪的启蒙运动才结束的；从社会学的观点来看，还可以说中世纪只是到了19世纪才结束”。[①] 但究竟该词起源于何处，学术界目前比较公认的说法认为是意大利人文主义历史学家比昂多（Flavio Biondo，1388－1463）最先使用的。[②] 比昂多在其《罗马衰亡以来的千年史》中摈弃了认为6世纪之后的历史是罗马史的继续的传统观念，认为古代史已经随着西罗马帝国的灭亡而结束，在那之后开始了一个新的历史时期。而这一历史时期到比昂多自己生活的时代又已经结束了。于是他把这一历史时期称之为“中世纪”。用“中”这个词，不仅意味着这段历史时期是处在古典文化和他自己那个时代的文化这两个文化高峰之间的低谷，而且暗含着业已开始的时代将是一个永恒的时代的意思。在这里，“中世纪”一词在文化学上所包含的贬义已是清晰可见。

与“中世纪”一词在文化学上关系最为密切的是Renaissance（再生，中译“文艺复兴”）这个词。该词最先由意

---

① 《新费舍尔百科全书》，慕尼黑1981年版，“中世纪”条目。就中世纪的终结而言，本书取其一般意义。

② 但也有一些其他说法，例如就笔者能够见到的而言，就有认为是意大利人文主义者乔万尼（Giovanni Andrea dei Bussu）最先使用的：“据我们所知，拉丁语的‘中世纪’这个概念（它似乎已经以一个新的、在这一次是终极的第三历史时期为前提）第一次是与这位库斯人的形象一起出现的，是在乔万尼·安德烈·德·布西于1469年——即库萨去世5年之后——为这位库斯的枢机主教所做的颂词中出现的，这绝非偶然”（尼古拉·库萨《猜测的艺术》，布卢门贝格编译，不来梅1957年版，编译者导言，第11页）。这样就把该词出现的历史推迟了几十年。但无论如何，该词最先为意大利人文主义者使用，而且是在同样的意义上使用，应当没有疑问。

大利画家、艺术史家、建筑家乔治奥·瓦萨里（Giorgio Vasari，1511－1574）使用。瓦萨里从艺术史的角度出发认为，艺术产生自埃及，繁荣于希腊罗马，而自日耳曼蛮族摧毁了西罗马帝国之后，最优秀的艺术家、雕塑家、画家和建筑家及其作品都被埋没在那些著名城市的废墟之下。而狂热的基督徒在清除异教神的过程中，又对古代艺术进行了进一步的破坏。中世纪之后 15 至 16 世纪西欧文化的高涨，则是希腊罗马文化的“再生”。该词的意大利原文为 rinascita，瓦萨里最初只是用它来描述一种艺术现象，表述自己关于艺术发展史的一种观点，并没有用它来指称一个时代。后来，法国人把该词译为 renaissance，又进一步把它的起首字母大写，终于成为一个时代的名称，并为学术界广泛接受。“再生”的前提是死亡，由此可见，在瓦萨里看来，艺术乃至文化在中世纪已经死亡，是 15 至 16 世纪的意大利人文主义把它重新唤醒的。中文译为“复兴”，也基本上保留了这一层含义。

从人文主义者关于这两个时代的命名中，我们似乎已经可以感觉到“黑暗时代”这个曾经极为流行、并且至今仍为一些人所使用的术语了。具有戏剧性意味的是，该词实为早期基督徒所首创，意指耶稣降生之前的人类时代，颇有点中国人所说的“天不生仲尼，万古如黑夜”的意味。但这些基督徒没有想到，千余年之后，这个词又被人文主义用来表述基督教取得统治地位的中世纪。据说，是意大利有“人文主义之父”称誉的彼特拉克最先使用该词的。彼特拉克把人类历史划分为两部分：基督教成为国教之前的时代为古代，此后直到他自己的时代为“近代”。只有古代、特别是罗马时代才是光明的时代，值得大书特书，而“近代”则是野蛮的、黑暗的，不值一提。在此之后，人文主义的思想家们面

对东方的阿拉伯文化和拜占庭文化，特别是面对重新发现的光辉灿烂的古代希腊罗马文化，对公元6世纪以来中世纪古典文化的衰落极为不满，把占据统治地位的基督教经院文化，特别是它的粗陋的语言风格和僵化的逻辑形式斥为“野蛮的”，相反却十分崇尚典雅富丽的古典文风，把古人奉为权威，崇拜得五体投地。尤其是天主教会奉行文化专制、禁锢思想、扼杀异端的做法，更使他们把中世纪视为一片黑暗。然而，人文主义者的思想尚缺乏深刻的理性批判精神，正如罗素所说，他们只不过是“用古代人的威信替代教会的威信。”[①] 不过，文艺复兴时期人文主义者过分抬高古人，贬斥中世纪的思想倾向，在后来却进一步得到了肯定和发展。伴随着启蒙主义运动对理性的高扬，对科学和民主的提倡，信仰主义的中世纪更加被斥为“野蛮的”、“专制的”、“未开化的”、“愚昧的”、“黑暗时代”，而文艺复兴则被看作是将人类从一个罪恶痛苦的深渊解放出来，带进一个科学自由的光明世界的伟大时代，从此开始了现代文明。20世纪以前，这种观点一直是学者们所奉行的主导观念。特别是在瑞士的布克哈特《意大利文艺复兴时期的文化》这一权威著作的影响下，这种观点更加成为广泛流传的成见，以致时至今日，仍有一些人还在沿袭着这一成见。对此，我们只需要举出几个典型例证就足以说明一切了。

18世纪，英国著名历史学家、理性主义史学的代表吉本在其巨著《罗马帝国衰亡史》中写道：“在古典文学复兴以前，西欧的蛮族陷于愚昧无知的黑暗深渊中，他们的土语带有他们习俗的粗鄙和低劣意味。这些希腊和罗马优美典雅

① 罗素：《西方哲学史》，下卷，商务印书馆，1976年版，第7页。

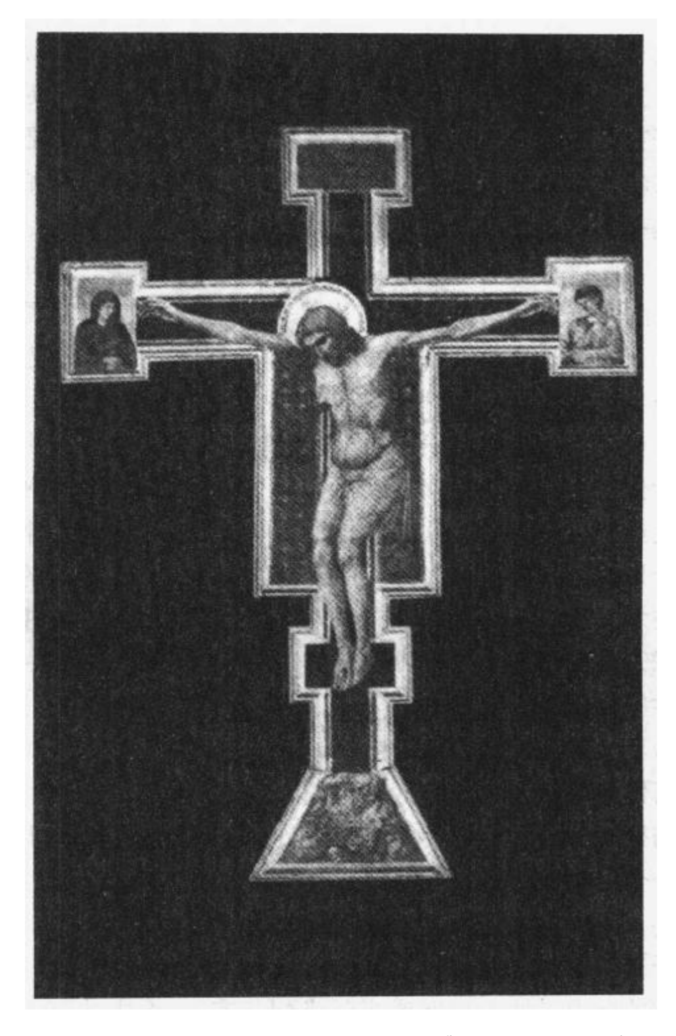
语风的学习者，此刻却被引入了一个光明的和科学的新世界，一个自由的社会和一个优美的古国。……一旦天空充满着雨露，大地就会欣欣向荣，呈现一片蓬勃的生机。"[①] 温克尔系美国作家欧文《见闻杂记》中一故事的主人公。他身中魔法，昏睡了20年，醒来发现他已是步履维艰的老人，妻子去世了，村庄变样了，他的国家也变成了共和国。这里意为时代落伍者（参见霍莱斯特著作的译者注）。不过，霍莱斯特毕竟太乐观了，因为上引弗里曼特勒的著作就是在他写下这段话的6年之前发表的，而且直到今天这种观点也没有完全绝迹。

19世纪末，英国历史学家约翰·西蒙兹在自己的著作《意大利文艺复兴史》中更为明确地写道："在文艺复兴时期突然显示其生命力的艺术和创作、知识和书籍曾长期被埋没在我们称之为中世纪的死海之岸……中世纪的精神状况是愚昧无知地拜倒在教会的偶像、教条、权威和烦琐哲学之前……总之，理智处在昏睡状态，人对于自己的智慧和能力乃是一种财富一无所知"。"文艺复兴把理智从地牢中解放出来。它既发现了人的内部世界，也发现了外部世界"。[②] 这也就是文艺复兴史学权威布克哈特所说的"人的发现"和"自然的发现"。1956年，美国学者弗里曼特勒在自己的著作《信仰的时代》中虽然承认"我们犹如坐在巨人肩上的侏儒"，却依然坚持被称为"宗教信仰时代"的中世纪是一个

---

① 转引自布林顿、克里斯多夫、吴尔夫：《西洋文化史》，第四卷，台湾学生书局，1984年版，第19页。

② 转引自张椿年：《从信仰到理性——意大利人文主义研究》，浙江人民出版社，1993年版，第7页。



乔托·蒂·邦东《基督被钉在十字架上》(绘于13世纪)

"黑暗的时期","这段时期夹在希腊人繁荣鼎盛的年月中显得格外无聊、龌龊,那么沉闷、毫无生机。在文艺复兴和宗

教改革这两个历史时期中，希腊人的创造成就如同璀璨的群星，光辉灿烂。”① 在我国，由于对欧洲中世纪文明更加缺乏研究，因此，把中世纪看作是一个“黑暗时代”，把文艺复兴看作是和中世纪决裂的“光明时代”的观点，恐怕依然还是一个比较普遍流行的历史观念。

在此，对中世纪的贬斥和对文艺复兴的赞美，是同一件事情的两个方面。文艺复兴不是表现为历史连续发展的结果，而好像是从地下突然冒出来的。针对这种现象，恩格斯曾经尖锐地指出：“这种非历史的观点也表现在历史领域中。在这里，反对中世纪残余的斗争限制了人们的视野。中世纪被看做是由千年来普遍野蛮状态所引起的历史的简单中断；中世纪的巨大进步，欧洲文化领域的扩大，在那里一个挨着一个形成的富有生命力的大民族，以及 14 和 15 世纪的巨大的技术进步，这一切都没有被人看到。这样一来，对伟大历史联系的合理看法就不可能产生，而历史至多不过是一部供哲学家使用的例证和插图的汇集罢了”。② 本世纪中叶，美国著名历史学家霍莱斯特在他的名著《欧洲中世纪简史》中开篇伊始就写道：“一个世纪以前，几乎人人都在为中世纪忧伤扼腕。公元 500 年至 1500 年，被看成是人类进步征途中一个漫长而毫无目标的迂回时代。穷困、迷信、黯淡的一千年，将罗马帝国黄金时代和意大利文艺复兴新黄金时代分隔开来。正如 1860 年一位历史名家所说，在这千年之中，人类的意识‘处于梦寐或半睡半醒状态’，意志消沉，无所

---

① 弗里曼特勒：《信仰的时代》，光明日报出版社，1989 年版，第 1－2 页。

② 《马克思恩格斯选集》，第 4 卷，第 225 页。

事事，缺乏独创精神，愚昧无知的教士控制着社会。19世纪一位‘十分注意整洁的作家’，把中世纪谴责为‘不曾沐浴的千年’，而大多数人则简单地把它看作是‘黑暗时代’。15世纪某一时期，黑暗终于消失了。欧洲苏醒了，涤除了污垢，又开始了思考和创造，在中世纪漫长的间歇之后，重新踏上前进的征途”。当然，霍莱斯特认为，这种陈腐的观点已经一去不复返了。“当今的史学家再也不会相信这种勒普·凡·温克尔式的理论了。经年累代的研究业已表明，中世纪社会仍在持续发生变化，而且变化甚大，乃至1300年的欧洲已大大不同于公元600年的欧洲了。史学家们现在认识到中世纪欧洲具有巨大的创造力，约在1500年左右，中世纪时代临近结束时，欧洲的技术与政治和经济的结构，已在世界上所有其它文明当中占有决定性的优势”。[①]

显然，中世纪曾经被人们误解，并且至今仍被一些人误解。于是，就有了为中世纪正名的必要，就有了为中世纪正名的过程。

---

① 霍莱斯特：《欧洲中世纪简史》，商务印书馆，1988年版，第2页。温克尔系美国作家欧文《见闻杂记》中一故事的主人公。他身中魔法，昏睡了20年，醒来发现他已是步履维艰的老人，妻子去世了，村庄变样了，他的国家也变成了共和国。这里意为时代落伍者（参见霍莱斯特著作的译者注）。不过，霍莱斯特毕竟太乐观了，因为上引弗里曼特勒的著作就是在他写下这段话的6年之前发表的，而且直到今天这种观点也没有完全绝迹。

二　历史主义的兴起与中世纪的正名

中世纪是“黑暗时代”的观点是文艺复兴人文主义和启蒙运动理性主义的产物，而中世纪的正名恰恰是伴随着对启蒙运动某种意义上的“反动”开始的。这就是西方近代史学的一个重要思潮——历史主义的兴起。

历史主义完全是西方近代思维的一个产物，是 18 世纪主要在德国兴起的浪漫主义思潮的伴生物。雅克·巴尔松写道：“浪漫主义不是仅仅反对或推翻启蒙时代的新古典主义的‘理性’，而是力求扩大它的视野，并凭借返回一种更为宽广的传统——既是民族的、大众的、中古的和原始的传统，也是现代的、文明的和理性的传统，来弥补它的缺陷。就其整体而言，浪漫主义既珍视理性，珍视希腊罗马的遗产，也珍视中世纪的遗产；既珍视宗教，也珍视科学；既珍视形式的严谨，也珍视内容的要求；既珍视现实，也珍视理想；既珍视个人，也珍视集体；既珍视秩序，也珍视自由；既珍视人，也珍视自然”。[①] 浪漫主义作为一种思维方式，在历史严谨领域里的表现就是历史主义。最初，历史主义是作为对启蒙运动的纯理性主义的反抗而登上历史舞台的。在发展中，历史主义作为一种思维方式逐渐渗透到人类精神的各个领域，取得了不同的历史形态，起到过不同的历史作

---

① 转引自利文斯顿：《现代基督教思想》，四川人民出版社，1992 年版，第 154 页。

用，因而也赢得了不同的评价。但无论如何，历史主义在其形成之初却标志着思维方式的一场重要变革。德国著名历史学家梅涅克在其巨著《历史主义的形成》中指出："历史主义的出现……是西方思维所经历过的最伟大的精神革命之一"。[①]

尽管在历史的沿革中人们对历史主义形成了不同的、甚至截然相反的概念，但对它在形成之初的一些基本特征我们仍然可以作出大体上的规定。在这方面，梅涅克的观点无疑可以为我们提供一种有益的借鉴。梅涅克认为："历史主义最初无非是把在从莱布尼茨到歌德逝世的伟大德意志运动中获得的新生活原则运用到历史生活罢了"。[②] 接下来，梅涅克讨论了历史主义的基本特征。在他看来，"历史主义的核心就在于用一种个性化的考察取代对历史和人的力量的一般化考察。这并不意味着历史主义完全排斥对人类生活的普遍合规律性和类型的探索。它甚至必须这样作，并且把这与它关于革新的意识融合在一起"。[③] 历史主义反对自古以来就流行的、尤其是启蒙运动理性主义史学所倡导的自然法理论关于千古不变的普遍人性以及一切民族、时代和文化的理性统一性和永恒性的观点，强调各民族、各时代的历史和文化都因其内在机制和外在条件的不同而具有各自的独特价值，主张具体地研究各民族、各时代的历史和文化，从多样化的个性中去理解历史的统一性。对个性的这种强调导致历史主义同样注重发展问题。"发展的思维方式与个性化的思维方

---

① 梅涅克：《历史主义的形成》，慕尼黑，1959年版，第1页。

② 梅涅克：《历史主义的形成》，第2页。

③ 梅涅克：《历史主义的形成》，第2页。

式是直接休戚相关的。在个性——无论是单个人的个性还是理性的和显示的集体的个性——的本质中就蕴含着，它只有通过发展才能呈现出来”。[①] 没有个性，就谈不上发展；同样，没有发展，也谈不上个性。因此，历史主义强调历史发展的有机联系和连续性，反对割断历史，认为每个时代、每个民族都是发展的产物，都是历史发展过程中的一个不可缺少的环节，都有其存在的根据和必然性。对个性和发展的这种强调带来了思维方式的变革。过去的历史研究都把“训世”这种实用的教育功能当作自己的首要任务，而“由于发展的思想，迄今为止支配历史变革研究的那种被称作实用主义的方式被克服了”。[②] 历史主义反对用抽象的理性原则，用理想的或今人的标准去概括和衡量一切时代和一切民族的历史，而是强调直觉和沟通，要求设身处地地感受和理解各时代、各民族的历史和文化。这就是历史主义奉为圭臬的“移情原则”。

历史主义的产生经历了一个漫长的历史过程。一般认为，在17世纪德国哲学家莱布尼茨那里已经出现了历史主义的因素。为了走出人类理性的迷宫，莱布尼茨提出了单子的普遍差异律和连续律。一方面，一切单子及其构成的事物之间都具有内在的质的区别，在自然中没有两个完全相同的事物；另一方面，自然界从不飞跃，从最低级的构成无生物和植物的单子直到最高级的单子上帝，形成了一个完整的连续的系列，这个系列中的每一个单子都是直接与上帝相通的或者相连续的，都以自己独特的方式反映着整个宇宙，都具

① 梅涅克：《历史主义的形成》，第5页。

② 梅涅克：《历史主义的形成》，第5页。

有内在的力，都是一个力的中心。莱布尼茨的这些思想对历史主义的形成产生了重大的影响。

最先把历史主义态度运用于历史研究的是意大利思想家维科和德国思想家莱辛。维科把人类的历史看做是一个经历不同发展阶段的有机过程，其中每一个阶段都为后来阶段的发展提供了前提和基础，都具有各自的特点和价值，他们共同构成了不断进步的历史，因而历史是不能割断的。而莱辛则认为，"历史是一个连续过程。他发展了莱布尼茨的连续性原理，并把它运用到历史上"。① 莱辛所关注的主要是宗教的历史。在他看来，一切过去的和现在的宗教都是特定历史时代的产物，对任何一种宗教都不能说它是与真理相符的或者是谬误的。它之所以与真理相符，乃是因为它反映了一定时代的人对宗教的需要；同样，它之所以是谬误的，乃是因为它在新的、更高的发展阶段上已经不适应人类精神发展业已达到的水平。

历史主义原则的确立必然导致对中世纪的重新评价。在这一过程中，德国史学家墨塞尔的思想占有开创性的地位。在墨塞尔看来，文化是民族精神的产物，而民族精神又是与一个民族的地理、社会、经济诸因素密切相关的。一个民族的历史发展的整个过程就是各种社会经济因素和这些因素对正在变动着的各个阶级的影响之间的交互作用的综合。在《奥斯纳布吕克史》这部名著中，"他把文化史方面的有关情况而不是政治方面的事情放在最突出的地位，而且，他不单重视制度的研究……，而且还探索了经济机构和政治制度之

① 汤普森：《历史著作史》，下卷第三分册，商务印书馆，1992年版，第144页。

间的内在联系”。[①] 尤其突出的是，在启蒙运动对中世纪的一片斥责声中，墨塞尔却高度赞扬中世纪，认为中世纪是“我们这个民族显示出最大的民族自豪、最大的体力效能和自己民族独具的伟大”的一个时期。[②]

墨塞尔未免把中世纪过于理想化了。但在特殊的历史条件下，他的观点却拨动了欧洲人的心弦。随着浪漫主义的深入，墨塞尔的做法竟又被进一步发展。瑞士历史学家米勒和德国历史学家鲁登可谓是两位激进的代表。“米勒打算通过把中世纪的道德和成就理想化这个办法，来唤醒他的瑞士同胞不要忘记过去的光荣”。[③] 而鲁登则“把中世纪德国史上的封建主义和封建时期理想化；当德国政治在 1813 年以后的紧张岁月里处境危殆，德国人民也愿意倾听颂扬过去的魅力的声音的时候，他很受欢迎”。[④] 鲁登的观点充分表现了那个时代德国人在浪漫学派影响下所特有的怀旧情结。在《德国人民史》一书的序言中，鲁登宣称，“忽视德国历史的时代已经过去。一个世代以前，中世纪还像是没有星光的黑夜。……后来那个可怕的不幸的世代才把那堵忽视和武断的围墙冲破。未免对自尊的需要才把我们送回到祖先那里。……我们发现的东西使我们得到愉快，从而加强了我们进一步钻研的愿望”。[⑤]

墨塞尔等人虽然矫枉过正，但毕竟唤起了欧洲学术界对中世纪历史和文化的兴趣。更何况，也并不是所有人都被这

① 汤普森：《历史著作史》，下卷第三分册，第 157 页。
② 汤普森：《历史著作史》，下卷第三分册，第 158 页。
③ 汤普森：《历史著作史》，下卷第三分册，第 190 页。
④ 汤普森：《历史著作史》，下卷第三分册，第 191 页。
⑤ 汤普森：《历史著作史》，下卷第三分册，第 191 页。

种怀旧情结所迷惑。与墨塞尔等人差不多同时的赫尔德、黑格尔等哲学家，更多地从哲学的角度反对割断历史，强调历史发展的连续性。他们既反对启蒙运动把中世纪看作是一种倒退，看作是社会发展中的反常的中断的观点，也没有像一些浪漫学派那样把中世纪理想化，而是把它看作是人类文化进步的一个必然的、重要的环节。他们也谈到基督教对文化的限制和禁锢，但也同样承认教会在保存和发展文化方面的作用，尤其是和宗教关系密切的建筑艺术和一些实用艺术在中世纪都得到了长足的进步。而在中世纪晚期形成的城市、同业行会、大学等等也都和教会的庇护有着各种各样的关系。在他们看来，欧洲近代以理性和科学为主要特征的文化决不是一夜之间从地下冒出来的，相反，它是在中世纪的母腹中逐渐地孕育成熟的。在此之后，尤其是经过主张写历史应"如其实在所发生的情形一样"的兰克学派的不懈努力，中世纪的文化终于得以还其历史的本来面目。

在现代历史学的视野中，长达千余年之久的中世纪已不再是西方历史上的一场可怕的梦魇。中世纪的早期的确发生了文化的衰退，但这场衰退却决不仅仅是蛮族入侵或者基督教文化专制的结果，在很大的程度上，它是古典文化自身发展的一个必然结局。而在漫长的中世纪里，基督教逐渐与蛮族融为一体，像园丁一样小心地呵护着新生的文化嫩芽，终于使它成长为参天大树。当然，园丁也不可避免地要求这棵树苗按照他心目中的形象生长，于是免不了经常用暴力剪去一些不符合他要求的枝杈。但也正是这样，才成就了中世纪乃至如今具有特色的西方文化。其实，即便是在以反中世纪著称的文艺复兴和启蒙运动时代，人们所使用的思想武器也依然是在中世纪锻造出来的。在某种意义上我们甚至可以

说，文艺复兴和启蒙运动实际上是一种文化形态在成熟时期所进行的自我反思和自我批判。①

现代西方学者艾略特有一段名言："一个欧洲人可以不相信基督教信念的真实性，然而他的言谈举止却都逃不出基督教文化的传统，并且依赖于那种文化才有其意义。……如果基督教消失了，我们的整个文化也将消失。接着你便不得不痛苦地从头开始，并且你也不可能提得出一套现成的新文化来。你必须等到青草长高，羊吃了青草长出毛，你才能用羊毛制作一件新大衣。你必须经过若干世纪的野蛮状态。"②以基督教信念为核心的中世纪文化的成长又何尝不是如此。本书的目的，也就是从希腊罗马古典文化衰落之后的蛮荒之地开始，看一看西方基督教文化这件新大衣是如何织成的。

---

① 关于中世纪文化对西方近现代文化的意义，我们留待结束语再谈。

② T·S·艾略特：《基督教与文化》，四川人民出版社，1989年版，第205－206页。

第一章 中世纪文明的三大起源



- 古代文明的遗产
- 基督教的胜利
- 日耳曼蛮族的文化

欧洲中世纪发端于野蛮状态下的日耳曼民族在征服以基督教为国教的希腊化罗马帝国基础上所建立的一系列蛮族国家。经过一系列的文化整合运动，逐步形成了一种欧洲共有的新文明，即中世纪基督教文明。在这一文明的形成中，希腊罗马的古典文化、基督教文化和蛮族文化共同构成了它的三大起源。其中，基督教作为旧世界文明的继承者和保存者，为中世纪文明奠定了最主要的根基，从而成为中世纪文明的核心。

一 古代文明的遗产

中世纪基督教文明是在古罗马帝国的废墟上成长起来的，而罗马黄金时代的文化，大部分又是从古希腊文化演变而来的。

在古代世界的所有民族中，很少有某个民族像希腊人那样，对人的自由有过如此炽烈的热心，对人类的成就有过如此坚定的信念。他们所创造出的光辉灿烂的人文主义文化，以理性为轴心，依此研究自然、社会和人生，奠定了西方科学和哲学传统的基础。当然，希腊文明并非无源之水。根据古代文献和近代考古资料的证明，希腊文明是在西亚和埃及文化的影响下发展起来的。希腊字母从腓尼基字母发展而来，希腊的哲学与科学也已经由埃及人奠定了根基。东方人

在具体的天文学、数学和其它一些科学技术方面，早已超过了希腊人。然而，根据亚里士多德和希罗多德的说法，只有希腊人才超越了实用和宗教的目的，提出了“为什么”的问题。对于埃及人来说，“火”只是对人的生活具有各种作用的东西，而对于希腊人而言，则要进一步追问，具有各种作用的“火”的本性究竟是什么呢？正是在这里，希腊人的文化超过了它的先驱，表现出一种所谓“寻求逻各斯”的理性精神。希腊人的文化第一次被放在以知识为首位的基础上，即以自由探索精神为至高无上的基础上。思想凌驾于信仰之上，逻辑和科学凌驾于迷信之上，理性成为希腊文化的主导精神。

作为希腊文化的主导性精神理念，理性贯穿在希腊社会的整个文化生活当中。关于这一点，英国史学家詹姆斯·希尔曾说道，随着希腊社会的进化，“人们对独立的理性思维的依赖和对逻辑准确性的追求不断增长，形成从神话到理性的进步。理性思想渗入了整个社会和文化的发展中……建筑学……脱离了原始的宗教迷信范畴而发展为复杂的数学形式；雕塑摆脱了庙宇模式转而崇尚自然主义和对称协调；政治生活从僭主政治转向对民主的理性尝试；几何学也从简单而实用的原理基础上向着对后世有重大影响的欧几里得的综合法则发展。同样，哲学也已逾越‘智者所言’而进入亚里士多德的逻辑学，使人们依靠自己的观察和思考去面对那未知的浩瀚宇宙”[①]。在希腊人看来，自然是有其规律可循的，世界具有永恒的秩序，理性正是通往知识的道路。由此发展

① 转引自马文·佩里主编：《西方文明史》，上卷，商务印书馆，1993年版，第62页。

出几何学、算术、逻辑学、天文学、气象学、生物学、物理学、医学等最初的科学形态。

在社会政治生活中，希腊人靠的是人的理智，而不是神的指引。雅典人充分确立起政治民主自由的理想，他们把国家视为一个自由公民的社会团体，公民们为了自己的利益制定法律。他们肯定人们有自我管理的能力，提倡积极行使公民的义务和责任。在他们看来，国家是使人民享有美好生活的一个文明机构，由此得出理性国家或法律国家的概念。在这样的国家里，法律不是意志的产物，而是理性思想的体现，不是强权和个人私利的结果，而是正义和社会公众利益的体现。他们坚持只有人类理智本身才是管理权和统治权的依据。现代人关于公民的权利和义务，宪法和政府机构，法律面前人人平等，法治政府，理智的辩论，尊重个人，对人类智慧的信心等等观念，都溯源于希腊的民主自由思想。

在人的日常道德生活中，希腊人以理性为根据，确立了精神自由或道德自由的观念。在耻辱和荣誉、懦弱和责任、适度和过分之间，人们可以进行自由的选择。根据理想把自己塑造成为一个自主的人，这被视为自由的最高实现。希腊人不赞同没有节制的生活，而是要使人的生活如同一件艺术品一样和谐完美。他们把智慧、勇敢、节制和正义看作四种最根本的美德，把顺乎理性的生活看作是真正的道德生活。希腊人在这里表达了对个人尊严、个人意义、个人价值的信念，对人能够掌握自己命运的信念。一位名叫 W. H. 奥登的诗人说道："如果从未发现古希腊文明，我们决不会像今天这样自觉地意识到自己；换言之，不论好坏，我们决不会

成为完全的人。”①

希腊艺术同样将理性运用于人类的经验，尊崇朴素和中庸，从有序和理性角度观察世界，将超自然的宗教观念主题转换成世俗的人类主题，把构成整个希腊文化特征的人文精神作为艺术的典范精神，以理性和智力来揭示美的原则，把人置于自然环境中，使人的形体成为众目注意的焦点，由此赞颂人的高贵、尊严和自信之美，而希腊艺术对神的赞美也同样是为赞美人。诗歌、戏剧与美术一样，也是通过对人类本性的理解，来表现个体的崛起。希腊的戏剧继承了理性的反思，悲剧中的英雄人物不是一个任命运摆布的牺牲者，而是一个思考着的人。他需要理解自身，解释自己的行为，分析自己的感情。可以说，希腊悲剧的精华就在于，英雄人物同不可战胜的、最终导致自身毁灭的力量奋勇抗争。人虽然很脆弱，但那种面对压力时毫不屈服的尊严、意志和勇气，却震撼着人的心灵。三位著名的悲剧作家埃斯库罗斯、索福克勒斯和欧里庇得斯以及喜剧作家阿里斯托芬所留下的不朽作品，至今仍是艺术史家喜闻乐道的主题。

希腊人不仅叙述历史事件，而且还用理性思维把握历史，解释历史的原因。英国历史哲学家科林伍德指出，希腊人十分清楚地意识到，历史是科学，是关于人类活动的科学。希腊历史不是传说，而是探索，它寻求解决人们自认无知的问题的答案。希腊人的非凡贡献在于，他们的历史思想已经包含了我们今日称之为历史的各种因素。被称为“历史之父”的希罗多德（公元前 484 - 前 424 年）的作品中已经包含着理性历史的思想。另一位历史学家修昔底德（公元前

① 转引自马文·佩里主编：《西方文明史》，上卷，第 130 页。

460－前400年）进一步发展了这一思想，将理性主义经验论运用到政治历史的范畴中，试图寻求隐藏在历史事件背后的真理，并将其客观地揭示出来。他说："在叙事方面，我决不是先入为主，一拿到什么材料就写，我甚至不敢相信我自己的观察就一定可靠。我所记载的，一部分是根据我亲身的经历，一部分是根据其他目击其事的人向我提供的材料。这些材料的确凿性，总是尽可能用最严格、最仔细的考证方法检验的。然而即使费尽了心力，真情实况也还是不容易获得的：不同的目击者，对于同一个事件会有许多不同的说法，因为他们或者偏袒这一边，或者偏袒那一边，而记忆也不一定完全可靠。我这部没有奇闻轶事的史著，恐难引人入胜。但是如果学者们想得到关于过去的正确的知识，借以预见未来（因为在人类历史的进程中，未来虽然不一定就是过去的重演，但同过去总是很相似的），从而判明这部书是有用的，那么，我就心满意足了。我的著作不是为了迎合人们一时的兴趣，而是要作为千秋万世的瑰宝"。[①] 修昔底德认识到，历史著作是理性智慧的创造，而不是诗意幻想的任意发挥。作为一位政治哲学家，他相信理性被抛弃时，国家的境况就会恶化。他在赞美民主和法律制度的同时，还深刻洞见到，民主本身隐含着一种危险，即可能出现由蛊惑民众来攫取权力的野心家。

希腊文化的理性精神在希腊哲学中得到了最高和最为集中的体现。它追究宇宙的来源，探索万物的真实，考问社会的正义，诘问人生的目的，表现出求知识、尚思辨、爱智

---

① 转引自郭圣铭：《西方史学史概要》，上海人民出版社，1983年版，第26页。

慧、究真理的特性。希腊第一批哲学家，即伊奥尼亚学派的哲学家们试图透过呈现在感官面前的杂乱无章的自然现象，去发现那不能为感官所感知、只能为理性所把握的现象背后的真实，即某种普遍的物质性本原。德谟克利特通过原子论确立了宇宙中的机械结构。毕达哥拉斯则为自然界确立了数学秩序，由感知界转向逻辑界。爱利亚哲学家巴门尼德运用逻辑证明的理性方法，建立了第一个关于存在的本体论哲学体系，强调只有关于存在的理性认识才是真理，关于现象界即非存在的感性认识只配称为意见。哲学所追求的正是存在和真理。一批智者思想家则通过诘问人生伦理和社会政治，开始了对人及人类社会的理性探索。一方面，他们深入思考了政治、伦理问题，培养青年人的思想修养，创立正规的世俗教育。可以说，在很大程度上，西方人文主义传统的确立，得益于智者派。他们将理性应用到人类事务，将传统的价值观念置于理性的批判之下。然而，当他们通过一些极端的诡辩，使理性的运思摆脱事实的约束时，却不免引发了一场精神危机或理性危机。苏格拉底不满这批智者，提出“认识你自己”，深入究问人的本质，生活的目的，道德的根据，将人类所有的信仰和行为都置于理性之光的照耀下，相信理性是解决人类生活中最重要的问题——善与恶的问题的唯一指南。柏拉图坚持认为，存在着一个独立于我们现实生活之外的更高层次的实在，即由美、善、正义、真理之永恒的、绝对的、普遍的原则构成的“理念王国”或“形式王国”。只有通过理性才能理解这些原则，并按照这些原则行事，构成善的生活。因此，柏拉图渴望根据普遍正确的理性原则来安排人类的政治生活，认为只有整个社会都奠定了理性基础，苏格拉底的重塑个人道德才会成功。人们要想过上道德

的生活，就必须依照公正的和理性的国家公民原则去行动。为此，他提出了理想国的理论。不过，他关于存在一个独立于现实世界之外的更高、更完满的世界的思想，却不免带有神秘主义的性质，成为以后新柏拉图主义和基督教神学的理论来源。希腊哲学的集大成者亚里士多德批判柏拉图在现实世界之外存在一个独立的理念世界，以及过分贬低感性知觉及其所把握的感性世界之内容的观点，强调通过理性思维来把握现实世界，形成系统的知识。他同苏格拉底和柏拉图一样，认为伦理知识和伦理生活必须建立在理性基础之上。对于情感和欲望，只有当人能够用理智加以适度的控制时，才能获得幸福和美德。人类的政治事务也必须接受理性的指引，事实上，一个人只有在城邦制度中，才能过上理性和道德的生活。这种思想可谓是对以城邦为中心的希腊文明的总结。同时，亚里士多德还创立了形式逻辑及其三段论法，为思维的规范化和科学化奠定了基础。

随着亚里士多德的学生亚历山大大帝于公元前 334 年入侵东方，建立起一个地跨欧亚非三洲的大帝国，并在被征服的地区推行希腊文化，开始了历史上所谓的希腊化时代或者希腊主义时代。该时代一直延续到罗马皇帝奥古斯都于公元前 30 年征服最后一个希腊化国家埃及托勒密王朝为止。希腊化时代的一个显著特点就是东西方文化的相互交流、相互碰撞和相互融汇。希腊传统传播到近东，而美索不达米亚、埃及、希伯来以及波斯的传统，尤其是宗教信仰，则渗透到西方。封闭的城邦制地域主义为开放的世界主义所取代，相应地，也逐渐形成一种希腊化的世界性文化。正是这个共同的希腊化文化战胜了地域、语言和种族之间的差别。作为希腊语的一种形式，柯因内语也逐渐普及到大部分地中海地

区，希腊语成了共同的语言。

在这个时代，规模最大、最能表现希腊化时代特点的城市，是亚历山大大帝建于公元前 4 世纪的亚历山大里亚城。它是当时无可匹敌的商业中心和文化中心，来自地中海、非洲东部、阿拉伯、印度等地区的货物在各个市场上流通，大批诗人、哲学家、物理学家、天文学家和数学家等被吸引到这座世界性都市。可以说，17 世纪前科学史上最光辉的时代就是希腊化文明时代。这也是第一个伟大的科学时代，出现了有“希腊化时代的哥白尼”之称的天文学家亚里斯塔克，数学家希伯库斯和欧几里德，解剖医学家赫罗菲鲁斯，生理学家厄拉西斯拉图，物理学家阿基米德，地理学家埃拉托斯特涅斯，以及应用科学家希伦等，他们都活跃在亚历山大里亚城，使这座城市放射出科学的光芒，展现了人类理性探寻自然的伟大力量。希腊化时代的文学艺术较之希腊逊色，但在历史领域也出现了一位杰出的史学作家，即波里比乌斯（公元前 200－前 118 年）。他效法修昔底德，努力寻求关于历史的理性解释，根据目击者的解释，审查材料的来源，力求达到客观性和真理性。

希腊化时代的哲学家们继续了希腊哲学的理性传统，但适应世界化了的社会需要，他们进一步把理性的关注点主要集中于人的处境和状况，即削弱了同城邦之间联系的孤独的个人与人类社会的关系，以及在一个更广大、更复杂的世界中的个人命运。因此，哲学的出发点不再像希腊哲学那样是公民与城邦的关系，而是孤独的个人与扩大的世界的关系。它试图解决个人因削弱了与城邦的联系而产生的离异感，减轻人的精神忧虑和危机感。它鼓励人们用理性控制自我，争取道德上的独立性，以便在一个充满敌意、激烈竞争的世界

中获得幸福。在希腊化时代流行的主要哲学是伊壁鸠鲁主义和斯多亚主义，此外还有怀疑主义和犬儒主义。其中，尤其是斯多亚主义通过确立世界国家——人类之国的概念，从理论上论证了世界主义。认为宇宙包括所有的人包含着理性法则逻各斯，同希伯来人一样，确立了人类同一的思想。理性给人并使人承认个人的尊严，因此，人应当根据支配宇宙的自然法则——理性原则，来安排自己的生活，自我克制，提高道德修养，摆脱痛苦和烦恼，达到最高的善和幸福，即心灵的和谐宁静。这些思想后来都被融进了罗马法律哲学、基督教思想以及现代自由主义。这里，希腊化哲学表现出一种平衡人的心理、消除人的烦恼、慰藉人的灵魂的作用，这种精神化倾向在以后的发展中表现得越来越明显，逐渐与宗教思想结合起来。此外，在希腊化思想世界，神秘崇拜和犹太教思想也正在得到接受和传播，为以后基督教的形成作了准备。

早在希腊文化由繁荣走向衰落之前，在很大程度上来自希腊文明的另一文明，即罗马文明便已在意大利的台伯河两岸崛起。当希腊文明之光黯然失色之后，罗马终于取代希腊城邦和希腊化的亚历山大帝国而成为文明世界的霸主。不过，正像古希腊罗马史权威 M. 罗斯托夫采夫在《希腊主义世界的社会经济史》中所讲的那样：希腊主义世界的“罗马化”是轻微的，而扩张的拉丁世界的“希腊化”则是明显的。[①] 罗马文明受到希腊主义文化的全面而持久的影响，它继承了希腊的遗产，与希腊文明是一体化的，可以称之为希

① 参见范明生：《晚期希腊哲学和基督教神学》，上海人民出版社，1993年版，第 12 页。

腊主义的罗马文化。有的学者把希腊化文化的最后一个阶段就叫做“希腊—罗马阶段”。[①] 事实上，罗马文明继承了古典理性主义传统，保持了希腊主义的文化精神，并将它进一步传播给其它民族，更加扩大了希腊文化的范围。

罗马的共和国时代带有明显的希腊化文化特征。此期间，宗教在罗马的社会生活中扮演着一个重要的角色。由于受到希腊化文明的影响，罗马人的宗教同希腊人的宗教相似，都是世俗的和注重实际的，既没有超越世俗的内容，也没有伦理道德的说教。人同神的关系是表面的，机械的，带有为了彼此的利益而签订契约的性质。不过，罗马人的宗教更富于政治性，而缺少人性。它是为保卫国家免遭敌人进攻，增强其威力、使其繁荣而服务的。与此相联系，罗马宗教具有较强的僧侣因素，一个有组织的祭司阶层是政府的一个分支部门，而不是人与神之间的心灵沟通者。关于这种宗教对罗马社会生活的影响，希腊史学家波利比乌曾作了一些的描述：“我认为，罗马共和国最明显与众不同的特点是罗马人对宗教的信仰。我想这正是这种执着认真近于迷信的信仰，它在其他民族可能被讥为一种羞辱，保持了罗马国家的凝聚力。这种信仰在罗马人的公私生活中都采取极为隆重的形式，而且可以说已达到没有什么东西能超过它们的程度。许多人对此疑惑不解，但至少我个人认为，罗马人这样做有其政治原因。如果一个国家都由智人组成，这种做法可能并不需要。但民众往往是感情多变，充满着放纵的欲望、无理智的冲动和暴烈的愤怒，他们就必须用敬畏神明这种精神力

① 参见朱龙华：《罗马文化与古典传统》，浙江人民出版社，1993年版，第46页。

量加以箝制。由于这个原因，我认为古人在公众中引进对神灵的信仰和对阴间的恐惧是有所考虑的，而文明的当代希腊人却极为轻率地抛弃了这种信仰，结果是世风日下，不可收拾。其他事情不说，仅就政府官员而言，只要小有才干会耍手腕，那么即使有十个书吏、同样多的印章和双倍的证人层层设防，也不能保证忠诚。可是罗马管理大量金银财物的官员却能保持廉正之风，正是因为他们信守对神明的誓言，因而始终忠于职守。在其他国家，要找到不侵吞公共财物的人绝非易事，相比之下，罗马人的有关文献记载却清楚表明，在他们中要找一个犯这类错误的人相当困难"。[1] 罗马宗教的这种特征直到在以后的发展中被基督教所取代。

在希腊文学的影响下，罗马共和国的历史上产生了杰出的戏剧家普劳图斯（约公元前 254 – 前 184 年）和泰伦提乌斯（约公元前 190 – 前 159 年），伟大的抒情诗人卡图卢斯（公元前 87 – 前 54 年）。在哲学上，希腊化影响的一个最明显的后果，就是罗马上层阶级接受了伊壁鸠鲁主义和斯多亚主义。卢克莱修继续阐发伊壁鸠鲁关于摆脱超自然的恐惧，以获得灵魂安宁的主张。斯多亚主义是在罗马最有影响的哲学。著名而伟大的政治家、雄辩家和哲学家西塞罗（公元前 106 – 前 43 年）采纳并发展了斯多亚主义的信条，坚持自然的理性法则支配着宇宙，适用于万物，理性对所有人都是共同的，每个人都有能力从理性导向高尚的道德。他还由此提出了一个永远公正的法律概念，它高于政府的法规和法令，因为它不是由人制定的，而是自然理性的产物，是人们享有的各种权利的根源。他还第一个否认国家高于个人，因为政

---

① 转引自朱龙华：《罗马文化与古典传统》，第 27 – 28 页。

府是人们为了实现相互保护而达成的契约的产物。西塞罗的学说经过公元二三世纪的法学大师之手，极大地影响了罗马法的发展，并被称之为“自然法之父”。

公元前 30 年，罗马在奥古斯都（公元前 63 - 公元 14 年）征服了希腊化世界的最后一个国家——埃及托勒密王朝之后，开始了罗马帝国的时代。罗马共和国的城邦政体一直无法统治一个庞大的帝国，始终未达到罗马的鼎盛。是具有统治天才的屋大维（奥古斯都）终于突破了城邦统治的狭小范围，将地中海世界统一于和平和法制的状态，从此开创了罗马最伟大的时代。此时，“罗马帝国的疆域从日落处和西面海洋到高加索山和幼发拉底河，通过埃及上大埃塞俄比亚和通过阿拉伯远达东面海洋，所以它的疆界东至太阳神上升的海洋，西至太阳神降临的海洋；同时他们统治了所有地中海岛屿以及海洋中的不列颠”。[①] 在奥古斯都之后二百余年的帝政时代里，“不会有什么争议的是，我们看到一些皇帝如奥古斯都、尼禄在塞涅卡执政时期的前五年、图拉真、尤其是哈德良、安东尼乌斯·皮乌斯和马可·奥勒留等，努力要实现‘圣明之君’的思想，最高统治者按照正义原则治理国家，把‘公众福利’视为自己最高准则的思想”。[②] 这个带来了和平、安全、秩序和法制的世界国家，使地中海世界充分享受了“罗马和平”的赐福，使这段历史被称之为“幸福的时代”。

帝国时代的希腊～罗马世界的文化继续承袭着理性的传统。在这一过程中，如果说在哲学、科学等精神文化方面，

① 阿庇安：《罗马史》，商务印书馆，1997 年版，第 15 页。

② 策勒：《古希腊哲学史纲》，山东人民出版社，1996 年版，第 284 页。

罗马人始终逊色于希腊人，那么在政体和法律方面，罗马人的表现则是出色的。在一支由职业军人构成的强大的常备军的支持下，罗马人通过健全行省制度、给予各城市以自治权，建立了一个高度中央集权的行政体系，以一套人数不多但却效率极高的行政机构统治着一个地跨欧亚非三洲，臣民超过一亿的庞大帝国。强大的罗马军团捍卫着漫长的国境线，条条大道的铺设把罗马和各行省联接在一起。更为令人叹服的是，罗马人使法律成为理性的杰出作品。可以这样说，希腊人的最大悲剧是他们不能解决城邦之间的政治冲突，雅典人和斯巴达人的战争注定了希腊文明的劫数。亚历山大大帝梦想一个没有种族区别的世界，遗憾的是除了施加暴力以外，却不知道任何实现这个世界的方法，而罗马人成功了。正像罗马诗人维吉尔指出的那样：希腊人也许是更优秀的雕塑家、雄辩家和思想家，但唯有罗马人才懂得如何统治一个帝国。[①] 罗马超越了城邦制狭隘的政治框架，创立了一个将地中海世界的不同国家合为一体的世界国家，克服了城邦意识的局限性，发展了一种在整个帝国范围内通用的法律和公民制度，即"万民法"。罗马帝国的统治者们逐渐地消除了罗马公民和拉丁公民、罗马公民和行省公民之间的差别，使帝国境内的所有男性都享有公民资格，使原来狭隘的民族情结逐渐淡化，在一定程度上消解了民族矛盾，从而发展出一种更具普遍意义的人类意识，即"世界主义"。不仅如此，在罗马法中除了针对罗马公民的公民法、针对所有人的万民法外，还有更为重要的第三部分自然法。自然法不是司法实践的产物，而是哲学的产物。它肯定人的天性是相同

---

① 参见马文·佩里主编：《西方文明史》，上卷，第189页。

的，都有资格享有某些基本权利。正如西塞罗所说；“真正的法律是与自然相一致的正确理性，它是普遍适用的、不变的、永恒的。在罗马和雅典不会有不同的法律，现在以致未来也不会有别的法律，而只有一种永恒的、不变的法律，它将在所有的时代对所有的民族都有效。”[1] 这种抽象的法律原则显然是斯多亚主义及其重要代表人物西塞罗影响的产物，同样也是希腊理性原则在罗马文明中的延续和展开。罗马法的精神随着西罗马帝国的灭亡代之以蛮族人的习惯法。不过，后来它却被收为东罗马帝国皇帝查士丁尼主持编撰的《查士丁尼法典》之中，一直传到较晚的中世纪。到公元12世纪时，罗马法再获推行，成为中世纪除不列颠外所有西方国家习惯法的基础。直到今天，几乎欧洲大陆所有国家的法律制度，都包含着许多罗马法的内容。罗马的法律是罗马人最伟大的一项成就，表现了罗马人统治幅员辽阔和风云多变的大帝国的天才，也是罗马人留给后来文化的一份最宝贵的遗产。罗马人关于世界帝国的政治概念，对后世也产生了深远的影响。

罗马人的世界胸怀也体现在他们所奉行的宗教宽容政策上。罗马帝国的官方宗教，尤其是皇帝崇拜，在帝国政治生活中发挥着重要的作用，是最有影响力的宗教。不过，罗马人对非官方宗教的存在并不介意。罗马帝国在把各民族的土地纳入自己的版图的同时，也把他们的神灵和宗教请到了罗马，以致罗马城成为各民族的公共庙宇。罗马帝国“这种宗教运动的活力表现在希腊～罗马世界热衷于吸收外来的宗教

① 马文·佩里主编：《西方文明史》，上卷，第196页。

礼拜仪式，表现在东西方宗教的渗透和融合”。[1] 即便是罗马帝国的官方宗教，也大量吸收了异教的一些仪式。至于罗马城著名的万神庙，则更是来自世界各地的各种神灵占据了每一个壁龛，以致罗马皇帝哈德良不得不下令重建万神庙，以便接纳新来的神灵。从这种宗教上的宽容出发，罗马“帝王和元老院在宗教问题上的政策始终既照顾到子民中的开明人士的思想，也照顾到迷信较深的子民们的习惯。在罗马世界流行的形形色色的宗教活动，罗马人民一概信以为真；哲学家一概斥为虚妄；行政官却一概认为有用。这样一来，忍耐不仅带来了相互宽容，甚至还带来宗教上的和谐”。[2] 任何宗教，只要它在政治上能与帝国相适应，政府都会听任它的传播。当然，绝对的宗教宽容是不存在的。一旦某些宗教对帝国的稳定安全和公众利益造成了危害，帝国政府也会毫不犹豫地予以铲除。

在创建帝国基业的过程中，罗马人特有的那种坚忍不拔、质朴务实的美德起到了关键的作用。古罗马的历史学家阿庇安曾经不无骄傲地写道：“由于谨慎和幸运，罗马人的帝国达到伟大而持久的地位，当取得这个地位的时期，在勇敢、忍耐和艰苦奋斗方面，他们超过了所有其他的民族。在他们牢稳地巩固他们的势力之前，他们绝对不因为胜利而骄傲；虽然他们有时候，在单独一天内丧失了二万人，在另一次丧失了四万人，又一次丧失了五万人，虽然罗马城本身常在危急之中，他们也绝对不因为不幸而沮丧。饥馑、时常发生的瘟疫、人民暴动，甚至所有这些事情同时发生，都不能

---

① 文德尔班：《哲学史教程》，上卷，商务印书馆，1987年版，第283页。

② 吉本：《罗马帝国衰亡史》，商务印书馆，1997年版，第11页。

挫折他们的热忱；直到经过七百年胜负不能预测的斗争和危险，最后他们才达成现在的伟大，取得现在的繁荣，作为老谋深算的报酬”。[1]

罗马帝国对各地的统治在很大程度上是借助城市实现的。“罗马帝国是由各城市或各城邦有机地汇合而成的一个大联合。各城市宛如人体里的细胞，是最小的，可是最有活力的有机体”。[2] 通过积极推行的所谓“都市化运动”，罗马帝国的版图拥有了数以千计的城市。帝国城市之多、城市之大，在世界古代文明史上堪称罕见。作为帝国的首都，罗马城是所有城市中最为壮观、最为辉煌的一个。此外，一些富庶行省的首府，如埃及的亚历山大里亚、叙利亚的安提阿、阿非利加的迦太基、高卢的里昂等，也都是著名的政治、经济、文化中心。都市化的运动不仅加强了罗马帝国的统治，而且也造就了一种建立在奴隶制基础之上的高度发达的商品经济，使其成为帝国的经济基础。

在都市化的过程中，罗马人在建筑和雕刻艺术方面也取得了辉煌的成就，最闻名的建筑物有直径长 142 英尺的圆屋顶的万神殿，能容纳 65000 名观众观看角斗比赛的大圆形竞技场等。罗马人的建筑形式依然保存在中世纪教会的建筑中，直至今日，在西方各国重要建筑的设计中，罗马风格仍然发挥着不可忽视的影响。此外，以诗人贺拉斯、维吉尔、奥维德、尤维纳利斯等人为代表的文学成就，以李维、塔西佗等人为代表的历史学成就，也为 12 世纪传遍欧洲的文艺振兴提供了必要的精神食粮。遗憾的是，罗马人在科学思维

① 阿庇安：《罗马史》，第 16—17 页。

② 汤普逊：《中世纪经济社会史》，商务印书馆，1997 年版，第 54 页。

方面缺乏创造性。但即使如此，也出现了两位杰出的科学家，一位是医学家伽伦（约 130 – 约 201 年），一位是数学家、地理学家和天文学家托勒密，他建立在一个错误前提基础上的宇宙模式，对中世纪的宇宙观产生了巨大的影响。

罗马帝国时代的哲学主要体现为晚期斯多亚主义和新柏拉图主义。塞涅卡（约公元前 4 – 公元 65 年）、爱比克泰德（约公元 50 – 138 年）、马可·奥勒留（公元 121 – 180 年）是晚期斯多亚主义的代表人物。他们一方面继续崇尚理性传统，但更多地却是关注人的伦理道德问题，致力于寻求把人从生存的艰苦和邪恶之中挽救出来的方法，指出与真正的理性相一致的生活才是幸福和美德；但另一方面，宗教神学观念也开始日益得到强化，他们把神学目的论和伦理道德学说结合在一起，认为神是宇宙万物的理性或秩序，万物来自神又复归于神。神的意志是人类生活的最高法律，人类的一切善都来自神。整个世界是一个城邦，属于一个神，一个法律。所有的人都是神的儿子，是同一个世界的公民。人的理性由神流溢出来，因而违背理性就是违背神。晚期斯多亚主义在帝国后期被新柏拉图主义所取代，其宗教信仰精神进一步为新柏拉图主义的代表人物普罗提诺（约公元 205 – 约 270 年）发展为宗教神秘主义。普罗提诺尽管依然把人看作是理性的人，但他所渴望的却是将灵魂与至善即上帝融为一体。这种结合不能靠理智，为此需要的是一种神秘的飞跃，一种灵魂的净化。认识自然世界和人类事务的价值在于认识上帝。这样，他使哲学与神学融合起来，把哲学变成为一种达到“至善”的宗教体验。在这里我们可以看出，古典文明正在经历着一场变革，哲学思考开始逐步让位于宗教信仰，世俗的道德价值正让位于宗教关怀，人间之国已抬起双目仰

望苍穹，罗马世界的文化正在朝着探求神的方向发展。因此，以理性为主导精神的古典文明随后代之以把信仰作为核心的基督教文明是有其思想发展演变的内在原因的。事实上，奥古斯丁正是在接受新柏拉图主义的神秘主义影响的基础上，确立了早期基督教神学体系，为中世纪基督教文明奠定了理论基础。



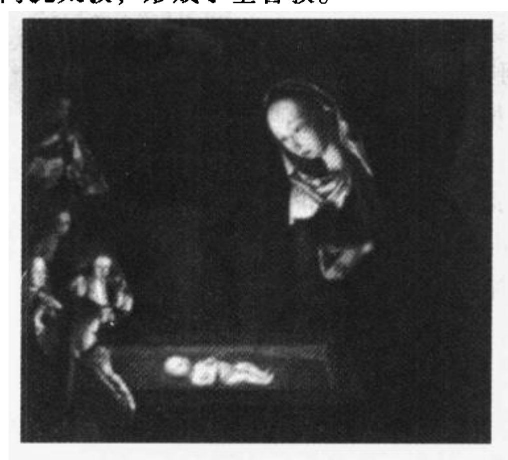
查士丁尼

公元 529 年查士丁尼大帝下令关闭最后一所雅典学园，这件事标志着古典的希腊罗马文明的终结。然而，古典文明的遗产却为中世纪基督教文明提供了重要的思想来源。中世纪前期占统治地位的奥古斯丁神学体系奉行柏拉图主义的哲学，中世纪后期占统治地位的托马斯·阿奎那神学体系则奉行亚里士多德主义的哲学。他们都充分利用了古典文明遗留下来的理性资源为信仰服务，强调信仰是出发点和目的，理性是手段和途径，确立了中世纪特有的精神形态——基督教神学和经院哲学。

二　基督教的胜利

中世纪文明的另一重要起源是基督教精神。早在中世纪

开始之前，基督教就已经与古希腊罗马文化展开了一个碰撞、交融的过程，并逐步取代古典文化成为社会的主流意识形态。基督教源于希伯来人的宗教——犹太教。犹太民族是一个灾难深重的民族，历史上曾多次被异族征服。在“巴比伦之囚”期间，犹太人企盼着一个复国救主弥赛亚降临人间，拯救犹太人脱离苦难。罗马帝国统治时期，关于弥赛亚将至的预言流传甚广，处于奴役状态的犹太人普遍相信，上帝耶和华将派弥赛亚来人间解救他们，并把他们引致没有苦难的“千禧年”的幸福生活。至公元前1世纪，由于宗教观点和态度的不同，犹太教分为四个派别：撒都该派、法利塞派、艾塞尼派和奋锐党派。到公元1世纪初，一个犹太教的支派把在加利利传播上帝福音的拿撒勒人耶稣（约公元前4－公元29年）认作基督，亦即弥赛亚，在与正统派的斗争中逐渐脱离犹太教，形成了基督教。



耶　稣

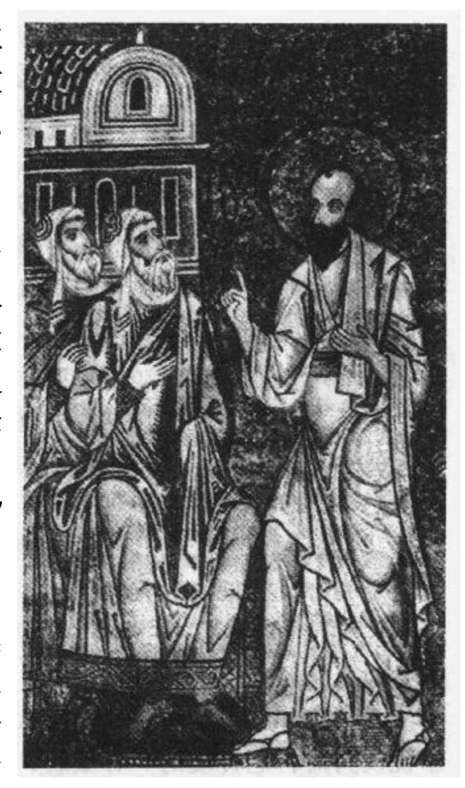
关于耶稣的记载都来自于《圣经》中的《新约》。《新

约》是耶稣死后几十年后其信徒的作品，其中记载了许多关于耶稣及其门徒传教的故事。据《新约》说，耶稣是童贞女圣母玛丽亚的儿子，是上帝的“道”或“逻各斯”在肉身中的显现。他受天父上帝派遣来到人间，向人们宣讲上帝之国即将来临，鼓励人们进行忏悔，转变道德，教导人们去除卑鄙、贪欲、仇恨、虚伪和自私的感情与态度，停止追逐财富和权力，净化灵魂，自我克制，以仁慈之爱对待上帝和他们的同胞，怎样待己，就怎样待人，以善报恶，宽恕自己的仇敌，以便死后进入天国。对于当时的犹太教，耶稣感到很失望。他认为，犹太教法师过分注重礼仪和清规戒律，忽视了先知的理想，消弱了人们对道德的思考。他主张，摩西戒律的实质要比字面上的戒律更重要，他以先知的热忱劝导人们通过与上帝的直接交往，通过同胞间的互爱，实现内心的道德转变和心灵深处的变化。在这些学说中，耶稣更多地体现了希伯来历史上存在的宇宙主义倾向，而摈弃了另一种狭隘的排他主义倾向。

希伯来传统的卫道士——犹太法学者和祭司们将耶稣的学说视为对古老传统的一种威胁，希伯来的统治者认为他是一个挑动人们藐视安息日及其它宗教礼仪的煽动者。在统治巴勒斯坦的罗马人心目中，他还是一个政治颠覆分子，他将人们对救世主的期望煽动为对罗马统治者的反抗。当犹太人首领将耶稣送交罗马当局后，罗马总督庞修斯·彼拉多用传统的刑法把他钉死在耶路撒冷郊外的各各他山冈的十字架上。

耶稣蒙难时，基督教还不是一个独立的教派。耶稣的追随者们，其中主要的是十二信徒，相信耶稣是一位神遣的先知，是人们盼望已久的救世主。耶稣被处死以后，正是这些

追随者对耶稣葬后第三天就升天的信仰，才使基督教运动得以兴起。不过，在一段时间里，基督教仅限于犹太人，基督徒被称为犹太基督徒。基督教在从犹太人的圈子走向世界性宗教的过程中，外邦犹太人保罗发挥了最重要的作用。



圣保罗

保罗（约公元5－67年）生活在小亚细亚东南部希腊城市塔尔苏斯，属于散居在巴勒斯坦域外的成千上万个外邦犹太人中的一员。在希腊文化的影响下，保罗意识到，基督教思想也适合于非犹太人，于是，他开始向异教徒传播基督教。在布道过程中，保罗走遍了罗马帝国全境。他宣称，由于亚当当初蔑视上帝所导致的恶果，所有的人，不论是犹太人还是异教徒，都是有罪之人。耶稣降临人间，就是为了将所有的人从罪恶和死亡的深渊中拯救出来。耶稣以自己在十字架上的死亡来为人类赎罪，使所有人死后都有可能进入天国，享有永恒的生命。在耶稣心目中，犹太人和异族人没有什么区别，耶稣的使命就是拯救

整个人类。犹太人认为，他们信仰的是民族宗教，是与他们的民族历史相联系的，而保罗则认为，耶稣的教义超越了各个民族的历史经验，新的基督教团体不是一个民族所独具的，而是一个世界性的团体。耶稣不仅实现了希伯来人对救世主的盼望，而且还满足了所有人的精神需求和期待。保罗通过宣讲救世主死而复活，坚持认为摩西戒律已被新的基督教教义取代，使基督教同其犹太根源决裂，变成为一个新的宗教，从而极大地提高了对非犹太人的吸引力。保罗利用基督教义中包含的个人主义和宇宙主义，创立了一个面对整个人类，而非面对有独特的历史、文化和环境的希伯来一个民族的世界性宗教。

基督教产生以后，逐渐对希腊-罗马世界产生了巨大的吸引力，以致于在公元4世纪末成为罗马帝国的官方宗教。然而，基督教在现实社会的传播过程却是艰难曲折的。起初，罗马政府对宗教采取宽容的态度，基督教的活动没有受到过多的干扰。罗马帝国的世界主义使许多国家的人民成了罗马公民，为向所有民族敞开大门的基督教世界主义铺平了道路。但是，随着基督徒人数的增长，罗马帝国的官员们开始担心，基督徒可能会成为政治颠覆者，基督徒的布道将会把人们对罗马的忠诚转向上帝。许多罗马人也认为，基督教是社会秩序的大敌。尤其是基督徒们拒绝接受罗马信奉的诸神明，不从事罗马的祭典，藐视角斗士的竞技，不去公共浴场，赞美非暴力主义，不愿将罗马死去的和活着的皇帝敬为神明，不愿为罗马国家服兵役，终于在公元64年尼禄任罗马皇帝时遭到迫害。不过，这时的迫害是局部性的。在以后的两个多世纪中，罗马皇帝们发布了一系列反基督徒的敕令，大肆屠杀基督徒。尤为罗马皇帝戴克里先所掀起的迫害

基督徒的运动最为残酷。在这次运动中，许多基督徒被夺去了生命。然而，这些迫害却进一步坚定了那些最为虔诚的信徒的决心，并且还赢得了许多新的皈依者。他们对那些视死如归的殉道者的英勇气概满怀敬意。在无法扑灭基督教运动的情况下，罗马帝国转而开始在帝国境内争取这些日益增多的基督徒的支持。311 年，迫害基督徒运动的积极推动者、继任戴克里先为罗马皇帝的加列里阿终于认识到，专制的暴力不可能消灭如此众多的基督徒，因而在将要死亡的时候以他自己和他的共治者李锡尼、君士坦丁的名义颁布了一道一般性的宗教宽容敕令，明确地宣布基督徒可以自由地、私下地信奉自己的宗教；可以自由地、私下地参加自己的宗教集会；没有什么恐惧，丝毫不受干扰。但他们必须履行以下条件：对政府、对已经规定的法轮要予以应有的尊敬；同时希望他们在举行崇拜时，为罗马帝国、为皇帝、也为他们自己向自己所敬奉的神虔诚地祈祷。在加列里阿死后展开的激烈的帝位争夺战中，君士坦丁的强敌是前皇帝马克西米安之子马克森提。他们最紧张、最具有决定性的战斗是在距离罗马不远的台伯河米尔维恩桥附近进行的。大战前夕，信仰混杂的君士坦丁曾祈祷他所信仰的所有的神。但当晚，他却梦到在太阳上出现了十字架的形象，并且听到有声音说："用这个做标记，你一定会战胜"。312 年 10 月 28 日，马克森提战败身死，高举基督教旗帜的君士坦丁部队终于取得了胜利，整个帝国西部于是归君士坦丁所有。公元 313 年，君士坦丁大帝与他的共治者李锡尼共同颁布了米兰敕令，宣布绝对的信仰自由，将基督教与罗马帝国其他宗教置于完全同等的法律保护下，命令发还在最近的迫害中被不义没收的教会财产。君士坦丁并在晚年正式受洗入教，成为第一位信奉基督

教的罗马帝王。基督教对君士坦丁亦感念至深，称其为“第十三位使徒”。随后，君士坦丁的继任者们加速了基督教的发展，以及罗马境内的基督教化运动。至公元390年，狄奥多西一世将基督教立为罗马国教，并同时宣布其它的异教崇拜是非法的。到此，基督教终于取得了最终的胜利。当然，教会在战胜自己的敌人、赢得自由的过程中，也渐渐地处于罗马帝国皇权的控制之下，从此教会与国家的命运就紧紧地联系在一起了。

在罗马帝国官方的支持下，4世纪出现了普遍皈依基督教的现象。基督教迅速地成为地中海区域占统治地位的宗教。然而，由于理论上、组织上、制度上的发展未能迅速适应教众和影响范围的急剧扩张，基督教内部出现了教派林立的局面。只是由于帝国最高统治者的干预，这种纷争才得以解决。324年，君士坦丁战胜了李锡尼，从政治上统一了罗马帝国，然后立即着手统一基督教会，以便与大一统的政治秩序相适应，为帝国的统一提供精神信仰方面的有力支持。325年，君士坦丁亲自出面召集罗马帝国各地教会的近300名主教在尼西亚举行会议，解决各地教会在教义和教会体制方面的争端。这就是基督教历史上第一次“普世主教会议”。君士坦丁亲临会场，使大会谴责了当时最具实力的异端阿里乌派。会议最终通过的文件“尼西亚信经”成为对所有基督教会均有约束力的教义，它为基督教走向规范化、并最终成为国教铺平了道路。此后数十年间，阿里乌派与正统派之间的斗争，随着帝王们宗教信仰的倾向而此起彼伏。有时阿里乌派首领被迫流亡，有时正统派首脑遭到放逐。直到坚定信奉正统派信仰的皇帝狄奥多西一世宣布阿里乌派为非法，正统派才取得了彻底的胜利。从此，阿里乌派开始转向在边界

上的一些日耳曼部落中发展，而正统基督教则统治了整个罗马帝国。

基督教的胜利有着社会现实和思想文化诸多方面的原因。罗马帝国奉行的宗教宽容政策为各种宗教进入罗马社会生活提供了可能性，而罗马人的政治、军事扩张则使这种可能性成为现实。当然，在罗马帝国的黄金时代，这种宗教宽容政策并没有造成对罗马传统宗教的冲击。然而，罗马帝国官方信奉的奥林匹斯山诸神体系是一个民族的、英雄的、此世的宗教，而不是一个个人的、平民的、来世的宗教。诸神主宰着民族的盛衰和英雄的成败，却对凡夫俗子的心灵痛苦极少问津。随着罗马帝国的由盛转衰，个人的心灵慰藉逐渐成为哲学和宗教的主题。早在希腊化时代，随着独立城邦的消失，离异感、孤独感和缺乏共性就已成为个人十分关注的问题，人们在开始寻找着一种新的关系结构。在罗马帝国时代，社会的腐败堕落也日益严重。一方面，人们对世界幸福的渴望进一步衰竭，对人类理性的信心更加丧失。人们越来越感到自己和这个帝国以及帝国里的城市没有关系，对这个世界的失望使人们热切期望寻到一个新的归宿。“这个庞大的帝国对于它融成一个强大的整体的各族人民，不能给他们抵偿丧失民族独立的损失，它既不能给他们内在的价值，也不能给他们外在的财富。世俗生活的气息对古代各族人民来说已变得枯燥无味，他们渴望宗教。因此，他们暗中摸索各个民族带来的偶像崇拜和宗教仪式，东方的宗教和西方的宗教开始互相交融了”。[①] 罗马公民开始在希腊罗马文化之外信奉能解脱个人罪孽、使人获得拯救与永生的东方宗教。这

① 文德尔班：《哲学史教程》，上卷，第 212—213 页。

里，有埃及的“伊希斯”女神，有波斯的救世主“密特拉”，有小亚西亚的“伟大地母”，等等。而最为成功的，则是信奉耶稣为救世主的基督教。天国的福音给了人们以鼓舞，满足了人们的归属需要。基督教为个人提供了城邦和世界国家所无法提供的东西，即个人和上帝之间的密切联系，个人和另一个更高境界的联系，以及在一个相互关爱的信仰团体中的成员资格。另一方面，来自遥远国度的神圣福音与罗马世界的声色犬马的噪杂之音形成了强烈的对照，它给辗转在深渊中的人们的心灵以深深的震动，它以唯灵主义的理想、禁欲主义的生活态度，撼醒了沉溺在物质主义和纵欲主义之中麻木扭曲了的灵魂。

作为救世主的基督耶稣的品格、经历、死亡和复活，对人类苦难的关注，以及出于对整个人类的爱而在十字架上担当了人世间的种种苦难，这些更是深深地吸引了那些贫穷的、处于社会底层的被压迫的人民。“把一个曾当过木匠，常与渔民、当过娼妓的妇女及类似的下层人物为伍，曾被罗马当局钉在十字架上并承诺要解救所有的门徒——无论自由民或奴隶，男子或妇女——为己任的人奉为救世主，是容易为人们接受的，但自君士坦丁改变宗教信仰以后的年代里，基督教被富人和权势阶层接受，并得到一连串信奉基督教的罗马帝王的支持”。① 基督教传播着爱的福音，宣扬一种崭新的民主的道德，提倡谦让、逆来顺受、爱自己的仇敌。还主张个人的价值不取决于出身、财富、教育和才能，并给身受厄运、感到死亡恐惧的人们许诺以永恒的生命，让他们进入天国，领受天父的慰藉，给生与死的现实问题提供了令人

① 霍莱斯特：《欧洲中世纪简史》，商务印书馆，1988年版，第7－8页。

慰藉的答案。在这里，广大的人们终于找到了精神的寄托，基督教胜利地占据了他们的心灵。

基督教的成功既是现实世界令人失望的结果，也是与一个强有力的组织分不开的。为了保持信徒对信仰的忠诚，为了让更多的人皈依基督教，使自己不受其它教派的冲击，为了管理本教机构，基督教发展了一个有组织的信徒团体，这就是能够将其信徒紧密地团结到一起的基督教教会。它称其成员为兄弟姐妹，对于那些孤独的、被遗弃了的、对公共事务的幻想破灭了的人们来说，满足了他们渴望归属的迫切需要。同时，基督教会不要求人们履行那些痛苦的和昂贵的入教仪式，并且欢迎女信徒，为那些贫困和残疾的人提供社会服务，接纳奴隶、罪犯、道德上的罪人、以及其它被社会遗弃的人，向一切处于苦难之中的人们伸出友谊之手，提供心灵慰藉，从而不但确保了原有教徒的忠诚，而且还不断地赢得了新的皈依者。以后，基督教教会组织逐渐发展出教皇制和修院制，成为整个中世纪最强有力的社会组织。

基督教思想的胜利，也是与古典主义文化的衰微分不开的。前面已经指出，在希腊化时代，柏拉图主义和斯多亚主义哲学在更加关注人的道德伦理生活的同时，就已经开始出现了宗教意识倾向。在罗马帝国后期，古典文化愈益从理性走近宗教，哲学家们越来越渴望摆脱令人窒息的尘世，与一个更高的理想世界进行接触，以尘世之外的东西安抚个人。新柏拉图主义者普罗提诺潜心于灵魂和上帝融为一体的神秘主义，其哲学追求不是通过理性，而是通过精神的陶醉去接近上帝。这种越来越偏离理性与世俗价值观念的倾向，已经为基督教的胜利传播做好了准备。对此，哲学史家 W. T. 斯塔斯说道：哲学是基于理性基础上的。将直觉和陶醉置于

思维之上，这是哲学的死亡。在新柏拉图主义中，古代哲学走向自我毁灭，普罗提诺的哲学是基于理性的绝望。从此以后，哲学让位于宗教。[①] 在古典主义文化衰落的背景下，基督教为精神破灭的希腊罗马世界提供了一种理想生活的理论，这就是个人永生的希望，它取代理性世界观占据了思想的宝地。从此，人们不再将理性看作是理想的生活指南，而是让自己的智慧屈从于感情和想像。科学和哲学再也不能与宗教相抗衡，宗教比理性更加具有征服人的心灵的力量。在精神危机的世界里，它赋予了人生新的意义，为那些梦幻破灭的人展示出了新的希望。

基督教的胜利传播还在于它能够从异教世界汲取多种多样的思想因素，以致形成为世界性宗教。它的大部分教义直接来自犹太教，如神的名字、宇宙的起源、世界的历史、十诫、原罪的教义以及上帝的天命。某些思想则来自一些神秘宗教及波斯的宗教，如来世和善恶之间的永恒冲突等观念。此外，从希腊主义罗马哲学中汲取有益的因素也是基督教迅速发展的一个重要原因。英国学者 G. 汤姆逊指出：基督教在当时是地中海世界两种最突出的、既相互对立、又相互补充的文化——犹太教和希腊主义的混合产物。后来，主要从希腊的哲学和修辞学方面，又吸收了许多原先所没有的思想观点。[②] 许多基督教早期作家公开承认，基督教教导的东西同希腊人是一样的，柏拉图和斯多亚学派教导的东西同基督教是一致的。他们将希伯来的文化传统和希腊－罗马的文化传统融为一体。他们认为，希腊哲学知识能够给予基督教信

① 参见马文·佩里主编：《西方文明史》，上卷，第 204 页。

② 参见范明生：《晚期希腊哲学和基督教神学》，第 49 页。

仰以合乎逻辑的解释，能够理智地批驳异教徒对基督教教义的责难。由于采用了希腊哲学的语言和范畴，使基督教学者得以能够用理性术语解释神谕和上帝的存在，从而将基督教教义从一种单纯的信仰发展出一个庞大的神学体系。从哲学观点上来看，基督教的思想持续不断地承受着柏拉图的传统，而且，天主教神权政治制度的创始人，既不是耶稣或保罗，也不是奥古斯丁，而是柏拉图。对斯多亚主义的吸收仅次于柏拉图主义。基督教的一些典籍，如《新约·使徒行传》，几乎一字不差地抄袭晚期斯多亚派哲学家塞涅卡，以致后者被恩格斯称为“基督教的叔父”。另一位晚期斯多亚派哲学家爱比克泰德的著作《手册》，长期以来也被基督教会采纳为教科书。斯多亚学派的世界主义、禁欲主义等思想，为基督教神学的发展打下了深刻的烙印。罗马帝国时代亚历山大里亚城的犹太神哲学家斐洛，把柏拉图和斯多亚派的学说同犹太教及其典籍《圣经》相结合，从而创立了早期希腊主义化的犹太宗教神学，达到调和希腊哲学和《圣经》、调和理性主义和启示运动的顶峰，深刻影响了新柏拉图主义和基督教及其神学，以致恩格斯把他称为“基督教的真正父亲”。可以说，基督教的神哲学史不是从一个基督徒开始的，而是从斐洛开始的。而长期在天主教中占据统治地位的奥古斯丁神学体系的基本特征就是柏拉图主义。在理念-逻各斯学说、关于神、目的论、三位一体说、时间学说的论证、关于理想社会的学说以及喻意解经法等一系列理论问题上，基督教教义都接受了希腊哲学思想的重要影响，与之相互结合在一起。由于融进了希腊哲学思想，基督教更容易为那些精通希腊文化的人所理解，因此，它也能够吸收一些受过教育的人加入教会。总之，与其它古代宗教相比，基督教几乎兼

容并蓄，因而得以在世界范围内传播。

用希腊理性主义表达基督教信仰的活动，被称为基督教的希腊化运动。它意谓着理性思想这一宝贵的希腊文化成就并未完全丧失。事实上，古典文明的遗产对中世纪的影响，正是通过基督教来实现的。不过，希腊文化这一次未能再次上演它的国土、民族被马其顿人、被罗马人征服时“被征服者在文化上征服了征服者”的那种辉煌。基督教的希腊化并不是古典主义对基督教的胜利，恰恰相反，它是基督教对希腊思想的胜利。希腊哲学为适应基督教启示的需要，不得不牺牲掉它的最基本的内容。尽管基督教利用了希腊哲学，但基督教的基础却不是希腊哲学的理性，而是自己的信仰。在整个中世纪，希腊哲学一步步沦为神学的婢女，只能以一种扭曲的方式延续着自己的传统。



圣安布鲁斯

罗马帝国时代即中世纪开始之前的基督教文化属于早期基督教文化阶段，也被称为教父学文化阶段。在这一时期起领导作用的大多数教父都用希腊文写作，因而被称为希腊教父。但在4世纪中叶用拉丁语写作的三位拉丁教父，对西方基督教思想的发展进程产生了极大的影响。他们就是圣安布鲁斯（340－397年）、圣哲罗姆（约340－420年）、圣奥古

斯丁（354–430年）。“君士坦丁改变宗教信仰，只是基督教与希腊–罗马文明在漫长而意义重大的融合进程中的一个事件。当早期基督教作家探索如何将他们的信仰在理智上为人们所尊敬的希腊哲学的外表之中表现出来的时候，这个进程就已经在进行了。在4世纪末及5世纪初的三位基督教思想家圣安布鲁斯、圣哲罗姆及圣奥古斯丁——通称‘拉丁教会神学家’——的著作中这种努力达到了最高程度”。[①]



圣奥古斯丁

圣安布鲁斯是意大利米兰主教，对古典文化非常熟悉。他以希腊文明的文学、哲学传统为依据，大量汲取柏拉图、西塞罗、维吉尔及其他文化巨匠的思想来丰富自己的基督教著作，创造了许多赞美诗及关于圣经、教理和道德的书籍。他力劝教士们不要追逐财富，为如何对待贫困、老弱、病残和孤儿提供了人道原则。他站在教会与国家斗争的前列，捍卫了教会免受世俗政权干涉的自主权。由于帝国皇帝狄奥多西一世血腥屠杀塞萨洛尼卡地区的起义人民，安布鲁斯开除了他的米兰教会的教籍，迫使他认罪求恕。这一事件树立了教会利用教籍问题干预世俗政治的先例，为后世基督教长久

① 霍莱斯特：《欧洲中世纪简史》，第9–10页。

铭记。他的格言“皇帝是教会的一员而非教会的主人”，也成为中世纪教会与世俗政权争权夺利的基本依据。圣哲罗姆被认为是三位拉丁神学家中学识最为渊博的一位。他青年时代在罗马学习拉丁文学，一生崇拜西塞罗、维吉尔、卢克莱修及其它拉丁语作家，曾对自己以基督徒身份迷恋于异教文化的研究而深感不安。据说，他曾因梦中耶稣对他说“你是一个研究西塞罗的学者，不是一个基督徒”，并拒绝拯救他而大为惊恐，一度放弃对所有异教著作的研究。然而，对古典文化的喜爱使哲罗姆陷入了深深的痛苦，经过长时间的彷徨和思索，哲罗姆最终得出了可以正当地把希腊罗马文献用来为基督教信仰服务的结论。哲罗姆早年曾一度为苦行生活所吸引，像隐士一样住在安条克附近的哈尔基斯沙漠里。返回罗马后，成为教皇达马苏斯的秘书。因为攻击教士骄奢淫逸的生活而受到诋毁，于是，他离开罗马在伯利恒附近建立了一所修道院，将自己的余生奉献给祈祷和宗教研究。“哲罗姆手下的修道士们致力于抄录文札，在以后几个世纪中，无数修道士持续进行这项工作。从长远来看，这项工作的结果是保存了古希腊－罗马的重要文献，否则这些文献早就消失了。由于哲罗姆及其后继者所完成的这项重要而艰巨的工作，现代世界享受到了他们的极大的恩惠”。[①] 哲罗姆最大的功绩是将《旧约全书》和《新约全书》由希腊文和希伯来文翻译成了拉丁文，他的作品——《圣经》拉丁语版本在西方教会中成为官方认可的圣经版本。

圣奥古斯丁是早期基督教最重要的神学家，也是呼吸着罗马世界空气的最后一位伟大的基督教思想家。他出生于北

① 霍莱斯特：《欧洲中世纪简史》，第 10－11 页。

非的努米底亚行省，青少年时代生活放荡，自称无恶不作。在重视利禄功名的父亲的影响下，奥古斯丁先后在迦太基等地学习和研究拉丁语古典文化。然而，在奥古斯丁的内心中，却活跃着一个孜孜不倦地追求真理的不安灵魂。他前前后后几乎接触了当时罗马世界流行的所有哲学流派，甚至还信奉过摩尼教，后来为新柏拉图主义所吸引，并在其母亲的劝导和米兰主教安布鲁斯布道的启发下，抛弃摩尼教转而成为一名基督徒，并从此完全抛弃了青年时代沉溺于声色享乐的堕落生活，忠心耿耿地致力于基督教的传教事业。395年，奥古斯丁被任命为希波城的主教。

在大量繁重的教会活动之余，奥古斯丁一直在紧张地思考着基督教的理论，他一生撰写了大量的神哲学著作，探讨了神学家们长期争论不休的许多核心问题，如三位一体的性质、至善的上帝与他所创造的世界中的邪恶的关系、自由意志与天命的关系等，从而为基督教建立起一个相对完整的神哲学体系。5世纪初，罗马世界帝国正处于崩溃的前夜，希腊化的罗马世界观正处于解体之际，奥古斯丁的神哲学思想也就成为接替处于垂暮阶段的古典主义的基督教思想的主要奠基者。在理性与信仰、哲学与基督教的问题上，奥古斯丁摈弃了古典人文主义关于理性独立的根本精神。他主张信仰是人生的最高权威，理性必须以信仰为向导。他说；“研究的正确方向，必须是从信仰出发。”① 没有信仰就不可能获得真正的知识和理解，理性本身无法形成正确的道德标准。没有神的引导，个人就缺乏理解终极真理的能力，也无法获得道德上的再生。不过，在古典文化的熏陶下成长起来的奥

① 奥古斯丁：《论三位一体》，第9卷，第1章，第1节。

古斯丁对古典文化仍保持着一份尊敬，也仍然是柏拉图主义的崇拜者。所以，奥古斯丁仍然肯定理性的力量。认为“要是我们没有理性的灵魂，我们甚至不能信仰。”[1] 因此，“信仰寻求理解”。与哲罗姆一样，奥古斯丁也认为，真正的基督徒不应当欣赏异教的论著，但可以为达到基督教的目的来利用它们。因此，奥古斯丁的原则是利用理性或哲学来为基督教服务。就像 R. A. 玛尔库斯指出的那样：“使古典文化的遗产为基督教服务。奥古斯丁不只对中世纪人的思想的形成，作出了许多的贡献，而且，通过使用正在崩溃的大厦的材料，有助于使某些古代的成就继续保持生命，为了在不同的基础上，缔造一种新的文化。”[2] 中世纪基督教最伟大的神哲学家托马斯·阿奎那也指出：“奥古斯丁浸透了柏拉图学派的各种学说，不管任何时候，奥古斯丁在他们的学说里，发现了任何和信仰一致的地方，他就采纳了它；发现了那些和信仰相违背的东西，他就纠正了它。”[3] 事实上，奥古斯丁同古典主义的根本不同在于，他认为，真正的知识是基督教的知识，上帝的知识以及上帝对人类的寄托和期待。这种知识的出发点是对上帝和圣经的信仰。仅以自身为目的的世俗知识几乎是没有价值的，知识的真正价值在于，它充当了理解上帝意志的工具。因此，理解是为了信仰，只有信仰了才是可以理解的，或者说，理解是手段和途径，信仰才是出发点和目的。他指出：“不是为了抛弃信仰，而是通过理性之光去理解，这种理性之光，你是凭借信仰，已经是牢牢地

① 转引自范明生：《晚期希腊哲学和基督教神学》，第 385 页。

② 转引自范明生：《晚期希腊哲学和基督教神学》，第 382 页。

③ 转引自范明生：《晚期希腊哲学和基督教神学》，第 387 页。

把握住了的。”① 这里已孕育着中世纪经院哲学关于哲学是神学的婢女的思想。

公元410年，西哥特人攻克了罗马这座“永恒的城池”，洗劫数日方离去。面对这一突发的巨大灾难，整个罗马帝国的人们惊恐万状。异教徒们质疑基督教：难道不是基督徒拒绝祭祈古代诸神，才招致降祸于罗马的吗？难道不是基督徒拒绝服兵役，才导致罗马帝国削弱的吗？甚至基督徒们也对此忧虑重重：为什么正义会遭受磨难？先知们预言的天国又在何方？

当雅典城邦制发生危机时，柏拉图的《理想国》曾经提出用建立在理性基础上的国家来根除雅典社会的弊端的希望。如今，当罗马帝国陷入危机时，奥古斯丁却撰写了《上帝之国》，指出世俗之国并非基督徒的寄托所在，理想的国度只能存在于天国。所以，基督徒不必为罗马的不幸而过分伤心，真正的基督徒是上帝之国的居民。与上帝之国相比，罗马的崩溃是微不足道的。奥古斯丁为那些因罗马的不幸而痛苦不安的基督徒提供了心灵的慰藉和希望。

奥古斯丁在《上帝之国》一书的第一部分中列举了罗马人的累累罪恶，指出罗马陷落是罗马人罪有应得。在第二部分中，奥古斯丁展开了自己的历史神学原则，论述了善占统治地位的“上帝之国”和恶占统治地位的“人间之国”之间斗争的起源、发展和终结。从上帝创世开始，人类就形成了两个敌对的阵营。爱上帝、服从上帝的一方构成上帝之国，它们追求精神生活，向往善；爱自己、对抗上帝的一方构成了人间之国，它们追求世俗生活，向往恶。二者的斗争就构

① 转引自范明生：《晚期希腊哲学和基督教神学》第386页。

成了人类的历史。值得注意的是，奥古斯丁把人类历史看作是按照神的意志和救世计划发展进步的过程，认为上帝之国必胜，人间之国必败。尽管与上帝之国相比，人间之国是罪恶的、不完美的，但是，它不会很快被上帝之国所取代。因此，世俗之国必须建立在基督教的原则上。教会不能对国家置之不理，而要引导国家使人类免受其罪恶本性的侵害，避免相互残杀。上帝已化身耶稣，为了把人类从原罪的牢笼中解救出来而降临人间，用自己所遭受的惩罚和痛苦来唤醒世人。不过，基督之死并没有为所有的人打开进入天国的大门，道德和精神的再生，不是来自个人的意愿和努力，而是出自上帝的恩典。只有少数人才被上帝恩准进入上帝之国，而大多数人则注定要永远留在人间之国，死后受罚被抛入地狱。他抛弃了奥里根天上地下终将合一，魔鬼也能获救的思想，认为上帝预先选定的得救者与厌弃者终将永远分离。他遵照圣经关于上帝六天创造世界，第七天休息的说法把历史划分为七个时期，指出他那个时代正处在第六个时期，正是善恶斗争的关键时刻。教会并不是上帝之国，但它是上帝之国的摹本。它遵照上帝的意志，把上帝的选民聚集起来，为上帝之国作准备。奥古斯丁以柏拉图主义关于永恒的理念世界和暂时的现象世界的理论为基础的完美的上帝之国和腐败的世俗之国的划分，以及由此必然得出的结论，即代表上帝之国的教会，高于代表世俗之国的国家的学说，在整个中世纪产生了深远的影响，为西方教会同世俗君主争夺统治权提供了理论根据。他的神学框架中所隐含的历史进步思想却也对后世历史研究，特别是近代历史哲学的形成和发展产生了一定的影响。

“奥古斯丁及其同时代人物安布鲁斯和哲罗姆共同努力

的结果，使基督教文化在古典文明的基础上扎实地建立起来。430年奥古斯丁去世时，古典文化－基督教文化的融合已基本完成。成为中世纪基督教和西方文明的基础的希腊－罗马传统之所以有力量，主要是由于这三位拉丁神学家及其他与他们一样的人，证实了人们既可以是基督徒又可以是研究西塞罗的学者”。[①] 在希腊罗马时代的古典文明伴随着日耳曼人的征服而受到毁灭性摧残的状况下，只有基督教才作为旧世界的唯一遗产得以真正的保存、继承和发展，以致随后成为中世纪一切思想领域里占据统治地位的意识形态。因此可以说，融希伯来宗教精神与希腊罗马理性精神为一体的基督教为中世纪文明提供了最重要的根基，成为中世纪文明中一个最为根本，最为决定性的思想来源或精神因素，基督教是中世纪文明的塑造者。西方中世纪文明是一种基督教文明。

三　日耳曼蛮族的文化

正当古典文化像一位耄耋老人一般步履蹒跚地走向自己的终点的时候，一个新的因素从背后给了它致命的一击，这就是日耳曼蛮族对西罗马帝国的入侵。

自公元5世纪始，随着日耳曼各部族人如汪达尔人、西哥特人、东哥特人、法兰克人、盎格鲁人、撒克逊人、朱特人、匹克特人以及其他民族部落的入侵，并在先前罗马的属

① 霍莱斯特：《欧洲中世纪简史》，第14页。

地上建立起一系列王国，日耳曼的文化传统也由此被带进了罗马世界，由此成为中世纪文明的一个构成要素。当然，日耳曼人的文化此时早已受到罗马文明和基督教文明的影响，日耳曼文化传统的原初风貌，在受到罗马和基督教影响之前，并没有形成文字的历史。人们关于早期日耳曼社会的知识，主要根据罗马著名政治家、军事家凯撒（公元前100—前40年）于1世纪中叶所写的《高卢战记》和罗马著名历史学家塔西佗（约公元55——120年）于公元98年所写的《日耳曼尼亚志》。此外，日耳曼文化传统在北欧持续时间最长，因此，人们也往往通过中世纪早期的斯堪的那维亚文化来把握欧洲蛮族文化的一些重要特征。当然，“由于各部族之间的习俗差异很大，对于他们的文化及各种制度进行过多地概括是无益的，例如法兰克人、盎格鲁人和撒克逊人，都是农业民族，迁移缓慢，一旦定居之后，就不轻易转移，他们以非基督徒身份来到帝国境内，受罗马文明影响极少。另一方面，西哥特人、东哥特人及汪达尔人则流动性极大，这三个民族在跨越帝国边境之前，都已在一定程度上吸取了罗马文化，并已在四世纪改奉阿里乌基督教派。尽管存在这些差别，各日耳曼部族间的政治和社会机构却显示出许多重要共同之处”。[①]

关于日耳曼人的一般生活状况，据凯撒在《高卢战记》中的记述，当时的日耳曼人尚处于氏族社会阶段。他们过着半游牧的生活，从事畜牧和狩猎。“他们对农业是没有什么热情的，大部分食品都是牛奶、乳酪、肉类。任何人都没有自己固定的土地或产业。长官与首领们每年都在适宜的地

---

① 霍莱斯特：《欧洲中世纪简史》，第18－19页。

方，指定足够的土地分配给那些汇集起来的部落和氏族，但是一年之后，又强迫这些耕种者迁移到别处。他们这样做是有很多理由的：他们害怕人民会安土重迁，以农耕代替好战的热情；害怕他们会热衷于取得广大土地之后，强有力者会驱逐弱者，夺取后者的土地；害怕他们会更加注意建筑防御严寒和酷暑的房屋；也害怕他们起了贪慕金钱的欲望，成为结党相争的根源。总之，他们的目的是要使普通人民能看到那些最有权势的人的财富也和他自己相等，因而能心满意足。"[①] 显然，土地在此时还没有成为私产，日耳曼人还没有完全定居，农业经营还带有原始的流动性质。而到了塔西佗时代，日耳曼人的氏族社会已出现解体的征象。农业有了较明显的发展，开始了相对的定居。据塔西佗记载："如众所周知，日耳曼人没有城市。他们并且不准将房屋建造在一起，彼此毗连。他们分散地居住着，……他们的村落并不像罗马人一样，房屋相连；而是每个住宅的周围，都留有空地，目的或在于防火，或由于他们不懂建筑术。他们的建筑材料纯用未经削去树皮的木材，不用石或砖。他们的建筑很粗糙，并没有什么装饰或引人入胜之处，但是有的也涂一种细泥，颜色鲜明，颇似彩画。"[②] 此时，耕种的地方也不再是一年一易，而是经过几年再迁徙。土地虽仍未成为私产，仍由氏族公社统一管理分配，但分配已出现了不平等。"土地由公社占有，按照人数加以分配；分配时，依据每个人的

---

① 周一良、吴于廑主编：《世界通史资料选辑》，中古部分，商务印书馆，1964年版，第2页。

② 周一良、吴于廑主编：《世纪通史资料选辑》，中古部分，第7页。

地位与身份而由所不同”。[1] 但总的说来，在凯撒和塔西佗的时代，日耳曼人虽然发展了一定的农业，但并不重视农业，而是更喜欢从事狩猎和掠夺冒险。在这里，我们可以看到日耳曼人的那种好战倾向和质朴观念。

在经济生活和制度方面，据塔西佗记载，日耳曼人主要采取以物易物的交换方法，但是，在靠近帝国边境的地区，日耳曼居民也知道金银是有价值的，因为他们发现可以用金银与罗马人进行交易。他们也知道罗马钱币，不但使用它，并且还需要它。在使用钱币进行交易的地方，罗马钱币，尤其是银币，比金币更受欢迎。将钱出贷，以收取利息，这在日耳曼是没有听说过的事情。塔西佗还说明，日耳曼人已有奴隶，但是，“他们使用奴隶的方法，并不像罗马人一样。我们是把奴隶们组织起来，使他们之间有一定的分工。日耳曼人的奴隶都分别居住，有他们自己的家室。主人将奴隶当作农夫，让他们交予主人一定数量的谷物、牛或衣料。奴隶如能按数交纳，除此以外，并无其它负担。至于主人家庭的事务则由主人的妻子与小孩去做。鞭打奴隶，或罚奴隶作苦工，或加以监禁，在日耳曼都是稀有的。……他们在主人的家庭中并没有地位；在政治上永远没有地位。”[2] 由此看来，日耳曼人的经济活动还是比较原始的，而奴隶是作为农奴存在的，并不具有一般奴隶和奴隶主之间的关系的性质。

传统的蛮族社会生活是由一旦确定下来就不再变更的行为准则控制的。在个人面前不存在任何选择，只能效法那些被宗教、法律和道德准则所认可的榜样。不过，在蛮族社会

① 周一良、吴于廑主编：《世纪通史资料选辑》，中古部分，第9页。
② 周一良、吴于廑主编：《世界通史资料选辑》，中古部分，第9页。

中，法律和道德并不是作为人的意识和行为的不同根据，实际上，法律条规总是被赋予道德和宗教的内容，它比当代法律的意义要广泛得多。在接受基督教之前，日耳曼部落已经把法律视为建立人们之间关系的一个总的纽带，它规定着一个人在法律共同体中的身份、地位、权力（利）和准则，体现着共同体的秩序与公正。蛮族法律准则涉及的主要内容是保护自由民的人身权利和财产权利，以及对侵犯这些权利的适当惩罚。当某人被宣布置于法律之外时，不仅意谓着他失去了处于法律之内的一切权利，而且还意谓着从原则上被驱逐出人群共同体，成为生活在无人居住地区的“森林人”。

然而，蛮族社会的法律主要是习惯的产物，是古代日耳曼人从部落祖先那里继承下来的秩序，是很久以前就建立起来的“判决”，表现为习俗和惯例。它是人人赞同的，自愿遵守和必须遵守的，而且被认为是可靠的和合理的。群体中每个成员的生活都是根据惯例决定的，都必须以神明、祖先、长者为榜样。以惯例为法律的蛮族社会关系的基本性质是自然性和血缘性，主要表现为世袭关系、家庭关系、家族关系。即使是在贵族和农奴及各种非自由民之间的统治与被统治关系，也带有某种家族性。因此，蛮族人生来就具有某些权利和特征，个人生活的一切方面都被他所属的群体规定着，任何行动都要考虑到维护其家庭或家族的名誉，个人的道德品质也是所属的家庭、家族、社会阶层所特有的品德体系，个人的权利和义务同样如此。贵族是高尚的、令人尊敬的，他们的天性是勇敢和慷慨，出身微贱的人则不具备这些品质。相应地，高贵的人们在受到伤害时要得到更多的补偿，而肩上的责任也更大。如果他犯了法，则受到的惩罚也比一般自由民要严厉得多。在此，法律表现出鲜明的道德特

征，一个人的法定身份既决定着，也反映着个人的道德品质。①

蛮族法律作为从部落祖先那里继承下来的习惯法，不具有罗马法适用于全帝国内各民族的所有人的普遍性。一个日耳曼人只能由他所在部落的法律进行裁决，裁决所依据的是神判法。例如，将一个被告捆绑起来扔进河里。如果被告沉入水中，那便是他无罪的神圣证明；如果浮在水面，那便证明他有罪，因为纯净的水拒绝接受罪恶的人。或者要求被告手握灼红的铁棒走向指定地点，或从滚沸的大锅中取出一块石头，几天之后，如果手伤痊愈，就可判为无罪，如手伤发生感染则属有罪。日耳曼人正是依据这种原始性的神判法来缓解各家族间的宗族仇恨。②

日耳曼人此时还没有形成国家，其最重要的政治制度是战士的公民大会。但这一组织只有解释习俗的权力，没有立法的权力。它的主要职能是决定战争还是和平，或者部落是否要迁移到新的地区。最初，日耳曼各部落并没有国王，遇到战事时，人们推选出一个军事领袖，赋予他相当大的权力。战事一完，他的权力也就此结束。随着战争的日益频繁和持久，一些军事领袖就渐渐变成了国王。不过，推选的形式保留了下来。塔西佗说，他们选王时，要考虑家族；选择将领时，就只根据被选者的作战能力。王并没有无限的或专制的权力；将领的领导多是靠着自己以身作则，而非专靠权威。假若他们精力充沛，勇敢善战，他们便受到尊敬，受到

① 参见古列维奇：《中世纪文化范畴》，浙江人民出版社，1992年版，第181－182页。

② 参见马文·佩里：《西方文明史》，上卷，第261页。

服从。在日耳曼人的一般政治生活中，小的事情可以由酋长们决定，大的事情则由酋长们详细讨论后，由部落会议作出最终决定。对于罪犯的处理也是在这个会议上进行的，或罚以死刑，或罚以财物。在会议处理公私事务时，日耳曼人都是全副武装的。但除了得到部落的准许，任何人都不可携带武器。而一旦得到部落的准许，这个人就由先前的一名家庭成员，从此变为国家成员了。这是一个青年人第一次获得的光荣。一个贵族出身的青年，或是功绩卓著者之子，他们在很年轻的时候，就可以得到酋长的地位，成为一群人的首领。其他青年们则依附着那些雄武有力、富有战斗经验的人。一个首领总是有一群战友，他们依据首领的意志分为若干等级，形成一个扈从阶层。战友们都努力争取首领的最大赏识，首领们也努力争取最多的、最勇敢的追随者。[①] 在首领和扈从之间存在着荣誉和忠诚、保护和服从的关系。这种关系具有一种彼此相互交换的性质。

蛮族人的思想观念、精神个性和生活态度是所谓“英雄式”的：好战、勇敢、忠诚、重视荣誉，以及慷慨、挥霍等等。在蛮族人看来，诉诸于暴力比辛苦平凡的劳动更有意义。因此，他们渴望着军事冒险、成功的战役及其会带来的大量战利品，而几乎所有的劳动都由妇女、老人和其他隶属来担任。“假若本部落并无战争，许多贵族青年便自动地参加别的部落的战争，他们厌恶呆着不动。同时，只有在战争中，他们才能得到荣誉，也只有依靠战争，一个首领才能维持一群战士，因为战士们希望从首领的手中得到战马和武

① 参见周一良、吴于廑主编：《世界通史资料选辑》，中古部分，第4－6页。

器。丰富的、但非极讲究的宴会和娱乐是对战士们唯一的报酬。这种慷慨的招待，必须从战利品中取得。他们宁愿在战争中因负伤而受到荣誉，而不愿从事耕种，以待收获。他们认为用流汗来取得用流血所能得到的东西是愚笨的、懦弱的。"① 征战中，战士们卫护着首领，用最勇猛的战斗来增加首领的名誉，并把这看成是忠诚的最高表现。如果首领战死于疆场，而战友们活着回来，这是一个莫大的耻辱，将受诟终身。同样，首领如果让战友们在勇敢方面超过自己，在战绩方面落后于自己，也都是可耻的。勇敢和荣誉为首领和战士们同样珍视。

将士们把战斗中掠夺来的财宝、衣物、武器自豪地向人们公开展示，把这些掠夺物作为英雄式生活的美德和将士的勇敢精神的有力证明，看作为社会荣誉的标志。苏联著名中世纪学专家古列维奇在他的名著《中世纪文化范畴》中指出，对于日耳曼人来说，这些战利品既不用来购买土地、牛或其他任何物质财富，也不用来储存。换句话说，在蛮族社会中，财富既不是储存的目标，也不是进行商品交换的贸易手段。它们或者被分给大家，供大家使用、消耗，或者有些具有神圣性的战利品被埋藏起来以发挥魔力。在日耳曼部落定居的所有地区，都曾发现被埋入地下或沼泽的罗马钱币。斯堪的纳维亚海盗的窖藏钱币最为丰富，以致有些学者把北欧的这个时代称之为"白银时代"。这些钱币始终未被挖出来当作货币使用，在蛮族人眼里，它们体现着拥有者的个人品质，也与他的命运和幸福密切相关，因而是作为所有者的

① 周一良、吴于廑主编：《世界通史资料选辑》，中古部分，第6页。

成功被保留下来的。[1] 在此，表现出日耳曼人对待财物的特殊观念和态度，这种观念和态度不是纯经济的、纯物质的，而是折射着一束道德之光。

与日耳曼人把财富作为一种手段的理解相一致，首领和士兵们在对待赢得的战利品时，极力表现出慷慨和挥霍的态度。据塔西佗《日耳曼尼亚志》记载，日耳曼扈从兵在不对外进行军事袭击的时候，或者去打猎，或者睡大觉，或者就花大量的时间饮酒作乐，大吃大喝，一醉方休，许多掠夺物都成了酒筵上恣意挥霍的消耗品。这被视为是对荣誉和胜利的炫耀和享受。领袖把战利品分发给大家也成为凝集士兵和确立领袖权威的最佳途径。对于领袖而言，慷慨同军事天才和勇猛一样，是一个领袖应具备的品德，是真正的领袖高尚的象征。如果一个领袖吝惜礼物，不施舍戒指和珠宝给自己的下属，那么，他就不值得别人为他服务。同时，慷慨也表明一个人已经在生活中取得了成功，赢得了社会的尊重。士兵们从自己的领袖手中接受礼物，也等于分享了礼物中所包含的领袖所拥有的某种成功的因素，接受礼物的士兵也便带有了几分领袖的天才。

不过，单方面赠送礼物并不符合蛮族人的传统观念。领袖赠给下属礼物是对其过去为自己忠诚服务的奖赏，也是使其为自己继续服务的保障。从同阶层人的手中获得礼物需要给予回赠。在古代日耳曼法典中就记载着这样的原则，即礼物只有在接受者作出同等回报的时候才有价值。在他们的头脑中，“给予”和“得到”往往是不可分的。交换财产、相互宴请、相互效劳，乃是社会交往的普遍形式，在交友、结

---

① 参见古列维奇：《中世纪文化范畴》，第 247、249 页。

婚、来访、交易、葬礼、宴会、恩典的授予等一切社交活动中，都少不了礼物的交换。因此，互相赠送礼物在蛮族人的社会联系和社会交往中起着十分重要的作用，它可以表达和加强已有的友情和信任感。与此同时，宴请与交换礼物一样，也是蛮族人社会交往的一个主要桥梁。在蛮族人看来，和平就等于宴请。蛮族人的时间一部分是打仗，另一部分就是流血后的宴请。宴请同样体现着一个人的慷慨和道德优越。为此，有些主人在令人惊讶的慷慨宴请中，表现出惊人的浪费：他们会吃掉自己家里储存的全部食物，丝毫不考虑过后家里会发生什么。这种宴请的目的，就是要肯定挥霍者的道德优越感，对他们来说，这比单纯的物质享受要重要得多。这被视为英雄般的豪爽气度，令人赞叹。[①] 由此可见，"礼物"和"宴会"是建立财富和名誉之间的经济－文化联系的重要因素。

从整体上看，蛮族人的文化生活水平较之希腊罗马的古典文化远处于落后的状态，但据塔西佗的记载，他们的性道德却是非常纯洁的，他们认为婚姻是一种严肃的、神圣的制度，满足于只有一个妻子，这是高于罗马人和希腊人的，也是不同于其它野蛮人的特殊之点。公元5世纪末期，伴随着蛮族人对罗马帝国的征服以及蛮族国家的建立，欧洲人进入了中世纪的历史，日耳曼人的文化也随之成为中世纪文化的一个部分。日耳曼人的习惯部落法在逐渐吸收了罗马法的一些成分后写成书面文字，取代了罗马法，并在整个欧洲传播，构成中世纪法律文化的一个主要成分。日耳曼人首领和扈从之间的那种带有交换性质的保护与服从关系，对中世纪

① 参见古列维奇：《中世纪文化范畴》，第253、259页。

领主和附庸间的荣誉关系，统治者和臣民间的契约关系也产生了重要影响，成为欧洲中世纪封建制度的主要依据。蛮族人把财富和道德联系在一起的思想观念，勇敢好战和重视名誉的精神品性以及慷慨和挥霍的生活态度，也都构成了中世纪文化结构中的某些基本特性和基本价值观念。

蛮族人开始的中世纪文明建立在罗马帝国的废墟之上。在政权更迭的过程中，古代的文明遭到了毁灭性的摧残。当然，早在罗马帝国灭亡之前的几个世纪里，日耳曼蛮族的文化就已经受到了古代文明的普遍影响。日耳曼人经由战争和贸易接触到了罗马文明，到公元 4 世纪时就已经采用了文字，并且成立了一个植基于稳定法律的政府。尤其是哥特人的文明，几乎足以使他们能够欣赏并吸收高于自己文明的罗马文明。在罗马帝国灭亡之后，一些有学识的人依然保持着对希腊和罗马的尊崇，尽力将古典文明的遗产抢救和保存下来。特别是后来成为中世纪文明核心的基督教在其形成过程中，也充分吸收融合了希腊哲学的一些思想，保存了古典文明的成分，这些都为中世纪文明提供了一个重要来源或重要成分：理性因素。中世纪文明是一种以信仰为核心的基督宗教文明，它主张信仰高于知识，从根本上说，这是同古典文明的理性精神相对立的，是对理性精神的一种反动。然而，这并不意谓着它完全否定和消灭了理性或哲学。事实上，理性和哲学在中世纪文明中虽然失去了自身的目的性，却也成为维护基督教发展的不可缺少的重要手段。与其它世界性宗教如伊斯兰教和佛教相比，只有在基督教当中，才有充分发展起来的神学和神哲学，而理性和信仰之争也是贯穿中世纪基督教文化思想史的一条主线。可以说，理性地研究基督教教义是中世纪的一个特征，其理性资源却是来自于古代文明

的遗产。正是由于对希腊罗马时代理性文化精神的某种接纳、利用和改造，并使之与基督教教义相结合，才得以形成独具特点的中世纪基督教文明。

总之，蛮族文化、古典文明和基督教构成了中世纪文明的三种成分，其中，基督教是中世纪文明的核心；罗马依然是中世纪欧洲的精神首府，拉丁语成为知识生活的通用语言；日耳曼蛮族人的习俗文化则成为中世纪社会和法律关系的重要因素。从此，由上述三大文明发源的中世纪文明，开始了长达千年的历史进程，大体上经历了黑暗的早期、繁荣的中期和没落的晚期。欧洲人在中世纪的舞台上演出了一幕幕或黑暗、或光明的戏剧。



第二章 西罗马帝国的灭亡与中世纪的肇始



传统上，把公元476年日耳曼首领奥多亚克废黜罗马皇帝罗慕路斯这一事件作为西罗马帝国灭亡的标志和中世纪的开始。然而，正如西罗马帝国的灭亡不仅是蛮族人征服的结果，而且也是帝国长期衰落的结果一样，欧洲的中世纪也不仅仅是随着蛮族人称王开始的，而且也是在帝国的衰落过程中逐渐孕育起来的。我们可以在追溯蛮族入侵和西罗马帝国灭亡的过程中，来寻求中世纪的开始。

一　蛮族的入侵与西罗马帝国的灭亡

罗马帝国的庞大疆域拥有约1万英里长的边界。在任何时候，任何地点都可能面临着周边未受文明教化，而贪图帝国文明果实的蛮族人入侵的威胁。罗马帝国在非洲诸省份的南边是埃塞俄比亚人、利比亚人、柏柏尔人、摩尔人等，他们都虎视眈眈，等待着罗马帝国的防务和士气的瓦解。发达的高卢随时都在抵抗着人口迅速繁殖的蛮族人。只有少数部队保卫下的不列颠，经常面临着西方及北方的苏格兰人和匹克特人的侵略，以及来自东方或南方的斯堪的纳维亚或撒克逊海盗的侵扰。挪威海岸是一连串的海盗巢穴，那里的人民把抢劫外国海岸的战斗，看作是比劳耕更为高贵的工作。曾住在瑞典南部的哥特人，则向南扩展直逼多瑙河。在欧洲的心脏地带，蠢动着改变了欧洲方向的诸多种族：色林吉亚

人、勃艮第人、朱特人、汪达尔人、伦巴底人、法兰克人、盎格鲁人、撒克逊人等。“日耳曼民族早已对罗马帝国形成威胁，一世纪时击败过罗马军队，2世纪及3世纪中叶，两次深入帝国境内，但直至4世纪末，罗马人始终能够把入侵者驱逐出境。自4世纪70年代中期开始，虚弱的帝国遭受再度复兴起来的日耳曼空前巨大的压力。日耳曼部族被地中海流域的富饶物产、肥沃的土壤及暖和的气候所吸引，渴望把罗马帝国作为享乐之地，而无摧毁之意”。[①] 另一方面，为了填补罗马的空旷土地，补充兵源缺乏的罗马军团，奥古斯都最先创立了允许蛮族人定居帝国境内的政策，随后的皇帝也都采取了这个办法。因此，或和平移民、或皇室邀请，许多蛮族人越过多瑙河、莱茵河，逐渐进入帝国境内，以“同盟者”的资格为帝国防卫边区。到公元4世纪后期，巴尔干半岛和高卢东部居民已大多是日耳曼人，罗马军队也同样如此，许多政治和军事的高级职位都由蛮族人承担。罗马帝国曾经令蛮族人罗马化，而今，移入帝国内的蛮族人，则开始令罗马野蛮化了。

然而，由于世界历史的突发事件，这种和平的移民迅速地转化为武力的民族迁徙。公元初年，在中国强大的军事力量打击下，北匈奴“不复自立，乃远引而去”（《后汉书·南匈奴传》），从而引发了世界历史上最伟大的亚欧民族大迁徙。匈奴人几经辗转，于4世纪中叶进入东欧顿河流域。372年，匈奴人由里海而西，征服伏尔加河和顿河一带的游牧部落，并与当地的阿兰人在顿河展开激战。战败的阿兰人大部分并入匈奴，成为“同盟者”。375年，匈奴人继续西

① 霍莱斯特：《欧洲中世纪简史》，第21页。

向，击败日耳曼族的东哥特人，迫使其归附，随即合力进攻西哥特。西哥特人既无力抵抗匈奴人的攻击，又不愿受其奴役，遂吁请前往罗马帝国多瑙河边界的后方避难。当时的罗马帝国皇帝瓦伦斯是个热诚的基督教阿里乌派信徒，对同样已信奉阿里乌派的西哥特人深表同情。在征得瓦伦斯的允许后，作为帝国的同盟者，西哥特人于376年举族安全迁入帝国境内麦西亚一带。匈奴人从而占领了从顿河到喀尔巴阡山脉的全部里海北岸地区。

然而，到罗马帝国寻求庇护的西哥特人却深深地失望了。罗马人提供粮食的允诺并没有兑现，西哥特人不得不出卖自己的子女以换取粮食。罗马军官和官吏还勒索他们的财物，强迫他们给自己种地，甚至把他们卖为奴隶。西哥特人不能忍受，于377年起义举行反抗。罗马皇帝瓦伦斯亲率大军镇压。378年，双方在亚得里亚堡附近决战，强劲善战的罗马军团终被蛮族骑兵击溃，皇帝瓦伦斯阵亡。继任的提奥多西被迫妥协，允许西哥特人在色雷斯等地定居，并为他们提供粮食和牲口，西哥特人的起义才暂时中止。罗马帝国这一历史性的败绩说明，它已无法抵挡来自游牧世界的冲击。

401年，不甘寂寞的西哥特人又在其领袖阿拉列的率领下开始劫掠巴尔干半岛，而后向西进军，进攻意大利，虽几经挫败，但染指罗马的决心不改。406年，罗马帝国撤回莱茵河上的驻军，以加强意大利和罗马的戍守，从而敞开了帝国的大门。汪达尔人、苏维汇人、勃艮第人、阿兰人蜂拥而入。408年，阿拉列率军直抵罗马城门，切断了出入罗马城的各条通道。饥饿的困境迫使罗马人提议投降。阿拉列在得到了5000磅黄金，3万磅银子，4000件丝袍，3000件皮衣和3000磅辣椒后撤军罗马。公元410年，阿拉列再度率军

围攻罗马。一位奴隶为他打开城门，西哥特人蜂拥而入，800年来这座号称“永恒之城”的伟大的城市首次为敌人所攻占。罗马城遭受了连续3天的洗劫，只有圣彼得和圣保罗两座大教堂及教堂内的人幸免于难。后以高卢南部作为他们的自治王国为条件，哥特人才撤军离开意大利，建立了西哥特人的高卢王国。公元456和466年西哥特人又两度越过比利牛斯山，征服并统治了大部分西班牙。

从公元5世纪起，蛮族人掀起了入侵罗马帝国的汹涌浪潮。不列颠先后受到匹克特人、爱尔兰人或凯尔特人、撒克逊人、盎格鲁人、朱特人的入侵，终被盎格鲁人和撒克逊人征服。大约从公元409年开始，罗马人便不再统治不列颠。公元406年，强大的汪达尔人和其它日耳曼人洗劫了高卢。公元409年他们侵袭了帝国富饶的西班牙地区，此后两年间，从比利牛斯山到直布罗陀海峡均遭到他们抢劫。公元430－431年，汪达尔人又将征服之手伸向了非洲海岸。他们和当地的摩尔人联合，围攻希波城14个月，年迈的奥古斯丁激发当地人民英勇抗战，但罗马军队终被打败。公元439年，迦太基又陷于汪达尔人之手。以后他们建立了一支强大的舰队，经常神出鬼没地抢劫西班牙、意大利和希腊等地海岸。最后，罗马皇帝只好牺牲帝国两都赖以维生的非洲谷物，与汪达尔人缔结和约，汪达尔人统治了北非洲。但和约对汪达尔人却没有多少约束力。455年，汪达尔国王该萨里克乘罗马混乱之机，率舰队渡海，攻陷罗马，纵兵劫掠15日，除了基督教教堂之外，罗马城市及其文化遭到了严重的破坏。

在日耳曼部落向罗马进攻的同时，匈奴人也积极向西推进。451年，当时欧洲最具权威的匈奴人，被称为“上帝之

鞭”的阿提拉，在肆意蹂躏了东罗马帝国之后，率军50万开向莱茵河，凶残地洗劫了高卢地区。罗马大将埃提乌斯联合法兰克人、西哥特人、勃艮第人，在卡塔洛温平原战败阿提拉。次年，阿提拉再次率军侵略意大利，所到之处恣意掳掠。在征服了几座城池之后，通往罗马的路已被打开。罗马教皇利奥一世怀着说服匈奴人使其退兵的愿望，前往阿提拉军中与之进行协商。但只是由于军中发生瘟疫，阿提拉才不得不中途撤军。此后不久阿提拉去世，匈奴人陷入分裂，才解除了对罗马人的威胁。此后，又有一些地区不断陷落，处于日耳曼首领的控制之下。此时的意大利已经混乱到极点。在帝国最后的年代里，帝室更加平庸无能。罗马的日耳曼雇佣军控制了政府，对皇帝的人选发号施令，皇帝已经成为帝国首相——西哥特人里士满手下的傀儡。475年，罗慕洛斯被立为皇帝。476年，帝国军队最高统帅日耳曼人奥多亚克举兵反叛，废黜罗慕洛斯，这一事件标志着西罗马帝国的终结。然而，西罗马帝国的灭亡并非只是蛮族人征服的结果，它同时也是帝国内部孕育的重重危机长期发展的必然产物。它也不是发生在公元476年的一个单一事件，而是多种力量的共同作用导致了西罗马帝国的灭亡。美国学者威尔. 杜兰在他的多卷本《世界文明史》中这样指出：“罗马帝国的衰微，犹如它的兴起一样，并非起于一因，而是多原因的，也非由于一二个事件，而是历时300多年的整个过程”。“一个伟大的文明国家，其灭亡，常非由于外力的摧毁，而是其内部的腐蚀所造成的。罗马帝国倾覆的基本原因，是在于她的人民、她的道德风气、阶级间的斗争、商业的败落、官僚作

风的专制政治、繁重的课税及浩费繁大的战争。”[1] 他还写道：“帝国破败的恐怖戏剧，其内部的因素实为主要的幕后人物，蛮族不过是乘虚而入，而生理上、道德上、经济上、以及政治才能上的失败，才真正导致帝国混乱、沮丧乃至败亡。”[2] 事实上，罗马的覆灭是一个由于内部腐蚀而变得衰弱，以致为蛮族的侵略所压倒的过程。

公元 3 世纪以后，由于节育、战争、叛乱、瘟疫等原因，罗马帝国的人口已严重下降，由罗马和平时期的 7 千万降至帝国后期的 5 千万。这使得农业劳动力锐减，原已不景气的经济活动更加受到影响和削弱。罗马的和平虽然给人民带来了稳定，但罗马人并没有发现更好的途径来发展自身的生产。罗马的科学技术一直缺乏创造性发展，经济生产很难从中获得巨大推动。因此，罗马高度智慧的文化是建立在贫弱的经济和技术基础之上的。一方面，奴隶劳动力的广泛使用妨碍了科学技术的突破，奴隶没有发明更有效的生产方法的积极性，另一方面，上层阶级将体力劳动等同于苦役，不愿屈尊去从事机械技术的研究。这种低技术的现状限制了民众的就业机会。民众由于无法扩大购买力，商业和产业就没有一个广大的国内市场来刺激资本积累和经济发展。城市的产业和贸易未能得到良好的发展，其富庶主要是依靠剥削农村来维持的。城镇为那些拥有土地的地主们所控制，他们把庄园建在城外，以玉米、食用油和酒为收入来源。庄园进行一些诸如纺织品、陶器、家具和玻璃器具等物的简单生产，

---

① 威尔·杜兰：《世界文明史》，凯撒与基督，下册，东方出版社，1999 年版，第 875 页。

② 威尔·杜兰：《世界文明史》，凯撒与基督，下册，第 880 页。

市场有限，运输费用很高，农业生产能力低下，大约19个农民才能养活一个城市居民。自身如此贫弱的经济基础实际上是难以支撑庞大的罗马帝国的，帝国的主要财政支持是来自于意大利本土之外的东部省区。

当戴克里先和君士坦丁在行政上将帝国分为两部分以后，权力上的分散使帝国西部的经济形势更加恶化，西罗马帝国的皇帝再也无法依赖比较富裕的东部的财政支持。随着蛮族对边境的军事压力日益增长，军费支出不断增大，使帝国财力过度紧张。为了支付粮食、制服、武器和士兵的盔甲，政府不断提高赋税，以致增长到农民和市民难以承受的程度。不仅如此，国家还强征木材和粮食，要求公民保养公路和桥梁，还经常使用武力来征收赋税和强征兵役。在这些要求的迫使下，许多农民干脆抛弃他们的农田，去寻求大地主的保护，或者开始当土匪。由于缓慢的通讯和代价高昂的运输，帝国范围内的贸易继续受到严重的阻碍。于是，产业开始向外倾斜，在边境的军营寻找新的市场，在边境地区寻找新的奴隶资源。这种离心趋势进一步削弱了经济统一的凝聚力。贸易范围逐渐变得越来越狭窄，越来越地方化，行省地区发展得更加自给自足化。这种状况助长了地方主义和分裂主义，控制着大批农奴的大地主们就像封建官僚一样，挖沟筑垒，坐守田庄，发号施令，蔑视中央。那些规模庞大、筑有防御工事、为富有的贵族所有的大庄园产业的发展也促进了经济的分散。这些庄园专门为地方市场生产产品，由此排挤了对城市所产产品的购买力，于是，促成了城市中心的贫困化。作为意大利城市生活支柱的中产阶级因经济萧条而衰微，城里的工匠和小农因对城市生活的失望，便纷纷寻求那些大地主的保护，这又使得大地主的庄园在规模和重要性

方面进一步得到发展。这些庞大的庄园也成了帝国政府无法制约的新的政权中心。同时，乡村中许多拥有土地的农民，因为无力承受日益增加的纳税负担，或是无力保卫自己的家园免于侵犯，于是，只好将产业交给那些更有力量的地主，而变成其耕种者，他们将产物、劳力及一部分时间给予地主，以交换生存保障，及战时和平时的保护。这为中世纪的封建制度奠定了根基。

从以上所述可见，在帝国后期，随着城市的衰落，农民由经济独立到隶农的地位变更，一种新的社会正在成形：重心从城市向地主庄园游离，从帝国的官僚向地方贵族转化。因此，西罗马帝国的灭亡和中世纪的开端，是在罗马社会自身的长期发展中逐渐奠定了基础的，公元476年发生的事件只不过是一个标志性的事件罢了。

在政治和法律方面，政府日益腐败，法律也不再公正。罗马人民对政府和法律已经丧失了信任，罗马帝国再也不能让它的人民引以为自豪和骄傲，民众的国家观念与爱国精神已经丧失了。有一位叫普力斯克斯的历史学家出使匈奴时，遇到了一个被匈奴人俘虏后自愿留在落后的匈奴人中生活的罗马人，这个罗马人对他说："我认为，我现在的生活方式比我过去好得多。"他列举了罗马帝国令人不能忍受的境况："如果一个富人犯了法，他总是可设法逃避处罚；但是，如果一个不明事理的穷人犯了法，他必须遭受严厉的处罚，除非在宣判之前，他确已死去；而后一种情况，从法院颟顸作风所造成的丑事看来，不是不可能的。但是，我认为最可耻的事情是，一个人必须用钱来获得他的合法权利。因为一个受害的人，如果不先付一大笔钱给法官和官吏，甚至不能获

得法院的受理。"[1] 这种恶劣的状况再加上戴克里先和君士坦丁的军团化统治，罗马政府日益明显的专制暴政，严重地摧毁了人民的公民意识、政治才能、国家观念和爱国精神。罗马人民收回了他们对帝国的忠心，对于国家和政府不再感兴趣，有钱人舍弃城市的房产，不再参与城市的公共事业，退居到农村的庄园。以往常见的富人为城镇的公共建设慷慨解囊的事情也不见了。即使是出身名门的正直人士，也因为"不能容忍罗马人中的野蛮人性，想在蛮族中找寻罗马人性"[2]，而出走帝国。更多的人们开始只专注于自己的业务、娱乐或者寻求心灵的解脱，爱国心丧失殆尽。不仅如此，由于许多城市财政困难，处于破产状态，市政官员、议员们无法完成落在城市身上的税收重负。于是，他们要么加重赋税，以避免自己破产，要么逃离城市，躲避官位。其他的罗马人也像逃避税收或逃离工厂农场一样，逃避官职，他们故意自贬社会地位，唯恐被选任公职。原先被人羡慕的职业现在已变成负担了。城市开始抱怨公职人选的缺乏和税收的不足，君士坦丁大帝只得规定，凡能胜任市政职务的人，不准录为圣职人员。警察把那些不喜欢政治荣耀的人抓起来，正如逮捕逃税、逃兵役的人一样，强迫他们回到城市去为政府做事。最后，连儿子也得继承父亲的社会地位，并接受官职，这种农奴式的世袭制度成为富人阶级的有力桎梏。然而，专制暴政既然失去了民心民德，也就不可能通过强制实现真正的政治统一了。事实上，政治专制往往是政治无能或政治危机的一种体现。随着地方军队和雇佣兵的兴起、地方

---

① 汤普逊：《中世纪经济社会史》，上册，第 134 – 135 页。

② 汤普逊：《中世纪经济社会史》，上册，第 42 页。

势力及其相互争夺王位的发生，帝国的政治统一已经陷入动荡的状态。罗马政府已无力控制那些野心勃勃的军事统帅，后者把利用部队去夺取权力的事情，看得比捍卫帝国边疆的事业还要重要。由此引起的内战严重地危害着帝国国内的安全和稳定，也加重了帝国的财政负担。这反过来又削弱了边疆的防卫，诱使日耳曼人更加强了对帝国的军事压力。

帝国和平时代的罗马军团，纪律严格，训练先进，有专门的指挥系统以及城墙、要塞网络，这使他们能够抵御入侵，保卫边疆。对于罗马士兵来说，纪律是一种根深蒂固的传统，他懂得，无论战斗多么艰苦，他和战友们也不会放弃阵地，这种态度往往意味着对于蛮族那些乌合之众的某种优势。同时，罗马士兵一向拥有一种深厚的传统观念，把保卫国家看作是一项神圣而光荣的义务。然而，在罗马帝国后期，罗马军人的素质严重地退化了。公元3世纪期间，罗马军队已主要不再由罗马公民，而是由各个行省的农民组成。这些非城市人、非意大利人、半文明人的士兵，对希腊-罗马文明不承担任何义务。他们几乎不理解罗马的使命，有时甚至会利用武力去攻打城镇。不仅如此，罗马皇帝还招募大批蛮人入伍，以补充消耗的部队。最终，罗马军队无论官兵都主要由蛮人组成。尽管这些日耳曼人作战勇敢，但他们对希腊罗马文明和罗马帝国也不存有什么忠心。“罗马人的军队不再是罗马人组成的军队，而是由各省人民，主要是蛮族所组成。他们不为他们的祭坛、家庭而战，却为薪水、战利品而战。他们宁愿攻击劫掠帝国的城市，而不愿意应付外来的侵略。他们多数是农夫之子，嫉恨富人和都市，视其为穷人及乡村的剥削者，于是，乘内部纷乱之际，彻底地劫掠各

城，不留给外来蛮族侵扰的机会。”① 罗马军队的素质如此退化，它给罗马帝国将会造成的严重后果是可想而知的。

罗马军队之所以会出现退化现象，首先是因为，长期的战争和瘟疫的流行，使罗马帝国的人口严重下降。由于帝国境内供军队使用的人力不足，而境外或境内的蛮族人和东方人则不断增加，因此，皇帝不得不准许日耳曼人在边境内建立殖民区，以充当罗马军队的补充者，这成为导致罗马军队蛮人化的重要原因。尤其是因为，罗马人和罗马国家之间的离心离德倾向日益严重，许多青年公民越来越无视保卫国家的神圣义务，逃避兵役，沉溺于享乐。于是，蛮族人日益成为罗马军队的主要成分，保卫国家的责任最后落在了一直威胁和入侵帝国的蛮族人身上，罗马帝国的军队已全部蛮人化了。随着蛮人在罗马社会各个方面的渗透，罗马内部也日益蛮人化。所以，威尔．杜兰说：“罗马帝国之被征服，实非由于外来蛮族的侵袭，而是其境内蛮族不断地繁殖所造成的结果。”②

上述表明，古典的罗马世界正在走向非罗马化，文明的罗马社会正在蛮人化。事实上，除了精神文化领域以外，很长时间以来，罗马社会生活的许多重要方面就已经雇佣蛮族人来承当了。在罗马人日益疏离国家和公共事务，沉溺于享乐生活的情况下，蛮族人不仅充当士兵和军官，而且还充任警察、政府的各种管理人员乃至政府要人、首相，他们替罗马人管理着国家大事。在这种情况下，最后发生左右政治，废黜皇帝的事情，便不是突发的结果了。所以，中世纪蛮族

---

① 威尔·杜兰：《世界文明史》，凯撒与基督，下册，第880页。

② 威尔·杜兰：《世界文明史》，凯撒与基督，下册，第877页。

人的时代早已经在罗马时期开始孕育了。而在相当的程度上运转着罗马社会的蛮族人，却无能理解高度的希腊-罗马的文明，因此，中世纪早期文明的退化状态也是必然的。

伴随着帝国内部的经济、政治和军事危机，国内的阶级矛盾和人民的生活状况日益恶化。战争的破坏，田园的荒芜，农业的萧条，使农民们挣扎在死亡线上。许多人由独立的农民变成隶农，还有的为了摆脱养育子女的负担，只好把亲生儿女或卖或送给他人。意大利城市生活的支柱中产阶级，也因经济萧条和财政剥削而日益衰微。可是，连绵不断的战争仍使军事费用不断增加，日益膨胀的官僚组织使帝国的管理费用也不断上升，而人口却因战争和瘟疫等各种因素已经大为减少，这给广大的纳税人造成了沉重而可怕的负担。越来越不堪忍受的税额以及贪污吞噬大部分税收的税吏，使得一些人宁愿越界生活在那些尚未学会税收方法的蛮族国王统治之下。对于许多人来说，国家变成了他们的敌人，他们对其政府的仇恨和恐惧，已经超出了对蛮族的仇恨和恐惧。那些不堪忍受帝国统治的奴隶、农奴、甚至小农和平民，不仅不愿抵抗蛮族敌人，而且还抱着欢迎态度，希望接受他们的统治，以改变自身的困境。因此，公元 429 年，当汪达尔人从西班牙进入北非时，当地居民拒绝服从总督的抵抗命令，反而与汪达尔人联合起来发动起义，推翻了当地的罗马统治者，解除了身上的全部债务束缚。在蛮族人入侵的其它行省乃至意大利本土，也都发生过类似的行为。帝国在遭受境外蛮族人入侵的同时，也遭到了境内人民的起义。罗马帝国已处于风雨飘摇之中。

不仅如此，罗马社会已普遍陷入骄淫放纵，腐败堕落的道德生活状态。长期以来，随着罗马国家的日益强大，对外

征战带来的大批财富和东方传入的奢靡生活方式的腐蚀，罗马人的英雄主义壮志日益丧失，以致荡然无存。早在公元前1世纪时，罗马国家的疆界已达到饱和状态，战争变得越来越无利可图，罗马的军人们也通过战争捞得了大量财富，变得日益懒惰，贪慕安逸和享乐，再也不愿意以生命作为代价去追逐荣誉和表现忠诚。随着独裁者们的出现，开始腐化的罗马军团也失去元老院的控制，而成为野心勃勃的将军们手中的工具。士兵们效忠的对象不再是国家，而是给他们好处的将军。对此，孟德斯鸠描写道："士兵这时就开始只承认自己的将领了，他们把自己的一切希望都寄托在将领的身上，而且和罗马的关系也越发疏远了。他们已经不是共和国的士兵，而是苏拉、马略、庞培、凯撒的士兵了。罗马再也无法知道，在行省中率领着军队的人物到底是它的将领还是它的敌人了。"[①] 罗马公民们也对战争感到厌烦了，他们逃避兵役，不愿为自己的国土而奋斗。于是，保卫国家的重任便交给那些蛮族雇佣军来担任，而整个罗马人则开始沉溺于享乐主义的生活之中。到帝国时期，骄淫奢华、恣情纵欲成为罗马人的一种普遍的生活态度。对于这种状况，一位君士坦丁堡的主教在宫廷提出了尖锐的质疑：如果罗马帝国的公民只求奢华和安逸的生活，继续逃脱兵役，拒绝为自己的国土和自由而奋斗，并且将国防信托给那些从威胁帝国的蛮族中招募而来的人，则罗马帝国何以生存下去呢？[②] 公元5世纪马赛市的一位教士对于罗马的堕落作了如下一段描述：罗

---

① 孟德斯鸠：《罗马盛衰原因论》，商务印书馆，1962年版，第49页。

② 威尔·杜兰：《世界文明史》，信仰的时代，上册，东方出版社，1999年版，第39页。

马帝国境内，不论是贫是富，基督徒或异教徒、同样地都深陷于历史上难得一见的堕落深渊；通奸和酗酒都是时髦的罪恶，美德和节制成为耻笑的对象。罗马世界正在衰败之中，丧失了所有的道德勇气，并将防务交给外籍佣兵，这些懦夫怎么还配生存下去？罗马帝国不是已死亡，便是奄奄一息。① 奥古斯丁也对罗马人的酒神节的狂欢情景做过描绘：在十字路口进行的酒神庆典，狂热而又放荡，马车上装着男性生殖器雕像到处招摇，城中最受尊敬的夫人给它套上一只花冠，一个已婚女子在众目睽睽之下向它祈祷。这种仪式是一种极度的公开堕落行为，这种事甚至连一个妓女都可能不愿干。② 赤裸裸的狂欢使人变得恬不知耻。皇帝们也是一个个丧德败行。塔西佗在《编年史》中描写了尼禄皇帝的恶迹："他把自己打扮成一名奴隶的样子，在一群侍从的伴随下，在首都的街巷、妓馆和酒肆到处游逛。这些人专门偷窃店铺里陈列的物品，袭击路上遇到的行人。…… 罗马之夜就和一个敌人占领下的城市的夜里一样。"③ 在这个人欲横流的世界，一切羞耻感和罪恶感荡然无存。这已经是一个濒临崩溃的世界，一个普遍令人绝望的世界，一个不再被人珍重和热爱的世界，一个将要被人遗弃的世界。

然而，在罗马人世俗的精神道德世界日益朽坏的同时，却有一个崭新的神圣的精神信仰世界展现在人们的面前：

"在这濒临崩溃的罗马世界上空，一个来自遥远国度的

---

① 参见威尔·杜兰：《世界文明史》，信仰的时代，上册，第43页。

② 参见伯高·帕特里奇：《狂欢史》，上海人民出版社，1992年版，第40页。

③ 塔西陀：《编年史》，下册第13卷，第25章，商务印书馆，1981年版。

陌生的声音正在响起。这声音起初是那样的微弱，那样的温柔，充满了空灵而忧郁的梦幻感，与罗马世界的声色犬马的粗鄙暴戾形成了强烈的对照。这遥远的梦幻曲很快就以抚慰人心的福音和美妙的天国圣乐感动了辗转在苦难深渊中的人们，它以唯灵主义的理想来对抗罗马的物质主义，以禁欲主义的生活态度来抵制罗马的纵欲主义，并且借助于比罗马人更为剽悍勇猛然而却比罗马人更质朴、更具有虔信精神的日耳曼蛮族这条"上帝的鞭子"，最终摧毁了不可一世的罗马帝国。"①

这个声音就是基督教的救世福音。当这个声音于公元1世纪在罗马社会出现的时候，它的魅力就已经逐渐地被罗马人领略到了。随着这个声音越来越响亮起来，罗马人也就越来越多、越来越强烈地被它所吸引。公元4世纪成为罗马国教以后，基督教神学文化日益兴旺，而古典哲学文化却日益衰落。可以说，在罗马帝国后期的文化形态中，早期基督教文化已成为一种显学。中世纪的基督教文明早已在罗马帝国时代生根了，中世纪信仰时代的开端已经在古典理性时代的衰落中兴起了。因此，当未被教化的蛮族人接手这个世界时，不去也无能接纳原已衰落的高度智力化的希腊-罗马文明，却接受了具有神秘性的基督信仰文化，也是顺理成章的事情了。这里，我们也可以理解到，中世纪早期所谓的"黑暗"，其实主要是罗马帝国和古典文明自身衰落的结果。而中世纪恰恰创造了一种虽然不免有严重缺陷，但却生机勃勃的新型基督教文明，为欧洲的历史提供了一种别开生面的价

① 赵林：《西方宗教文化》，长江文艺出版社，1997年版，第148－149页。

值观念。

二　基督教在西欧的传播与文明的重建

在基督教对古典主义的胜利凯歌声中，西罗马帝国于公元476年终于在蛮族人摧枯拉朽般的强大攻势下灭亡了。这一事件标志着希腊罗马古典世界和理性主义时代的终结，标志着中世纪拉丁基督教世界和信仰主义时代的开始。

随着西罗马帝国的分崩离析，西欧陷入了一片混乱。强大的中央政府已不复存在，法律体系和社会秩序陷入了瘫痪，全副武装的游牧人成群结队地四处烧杀抢掠，城镇被摧毁，经济生活被彻底打乱，原有的学校也消失了，社会的文化水平急剧下降。古典的理性文化进一步停滞或丧失，到处都陷于一种蒙昧的精神状态。帝国后期就已经衰退的商业和罗马城市机构的生命力进一步萎缩，城市经济加速向农村经济转变。欧洲文明的心脏地带由地中海转向了北方，经济活动退化为自给自足的封闭状态。由各自分立、经常处于战争中的日耳曼诸王国构成的政治舞台，更是陷于一片混乱之中。因此，近代以来，许多史书把中世纪这一早期阶段，甚至把整个中世纪都称为“黑暗时期”。然而，西方自现代以来对于中世纪文明史和整个西方文明史的研究，已经普遍否定了把中世纪视为“黑暗时期”的陈俗偏见及其合理性。而且，即使在中世纪早期，文明的曙光也并没有完全被“黑暗”所吞没。从6世纪至8世纪，欧洲人一直在拼命克服由罗马帝国的崩溃和希腊－罗马文明的退化所造成的混乱。在

痛苦的挣扎中，文化在逐渐地、缓慢地整合着。在基督教教会积极保存文明和传播文明的努力下，蛮族人相继皈依基督教，欧洲开始聚集在神圣的基督旗帜下。伴随着法兰克王国的兴起，西欧社会在一定程度上重新统一起来。封建制和庄园制的确立和发展，为一种有着自己独特风格的新文明提供了经济和政治模式。因此，应该说，中世纪早期阶段是一个野蛮的挑战和文明再生的机遇同时并存的时代。

西新罗马帝国灭亡后，日耳曼各部落继续纷纷涌入罗马境内，建立起一系列蛮族国家。“六世纪降临时，西罗马帝国已是记忆中的往事，在它的故址上许多相继建立的日耳曼国家，依稀展示出现代西欧国家的前景。狄奥多理克在意大利领导着比较开明宽厚的东哥特－阿里乌政权，未开化而正统的克洛维完成了法兰克政府高卢的大业；信奉基督教阿里乌派的日益贪婪残暴的汪达尔王朝，统治着倔强而有正统观念的北非人民。信奉阿里乌教的西哥特人虽被法兰克人赶出南高卢，但他们的政权继续统治西班牙又达两个世纪。此外，盎格鲁人与撒克逊人正在不列颠建立许多非基督教小王国的过程中，日后将结合为‘盎格鲁兰’或英格兰”。[①] 由此开始的中世纪社会，使原已衰落的古代世界更加普遍地陷入了一片纷争与混乱、无序与黑暗之中。这是一个无政府的时代，一个以暴力为法则的时代。

从公元500年到公元700年间，西欧的大部分地区都呈现出退化和落后的状态，中央政权、城市生活、商业和学术已显著凋零衰败下去。强健勇敢的日耳曼人本质上是一个生活在乡村的民族，他们在组织形式和观念上都是部族式的。

---

① 霍莱斯特：《欧洲中世纪简史》，第26页。

所以，异族的国王们虽然夺得了罗马的权力，但他们却根本没有能力来管理庞大的帝国行政机构。他们没有训练有素的文职人员来管理国家，没有系统的税收制度来为其统治提供牢固的金融基础。他们对于如何有效地管理公共福利事业一窍不通，把王国视为他们的私有财产，将之划分为若干区域，交由一些贵族豪门成员来管理。“除去狄奥多理克之外，日耳曼国王都不能长期推向所继承的罗马行政传统。他们同意废除罗马征税制度，准许私人拥有造币特权，国家的权力和财富日渐削弱，这不是由于国王们的慷慨大方，而是由于他们的昏庸无知，缺乏最低限度的政府责任感，把王国看作私有庄园，或经营或转让仅凭一时之念。他们随意将土地和权力赐给贵族及教士，而视保留的部分为私人财产，一意为自身利益经营。总之，他们成功地把无政府状态和暴政两种最丑恶的东西结为一体”。[1] 他们的传统与罗马的法治思想和公民观念也格格不入，日耳曼人只知效忠于宗族和部落的首领，而对于一个统一多民族公民的、不具人格的国家，却缺少效忠的概念。许多旧时的罗马市镇虽然依然存在，但是，它们的重要性已经大为下降，城市中心迅速倒向农村中心。蛮族的统治者们让他们的人民定居乡下而不是城市，他们不能有效地利用城市作为地方政府的工具，城市不断失去对乡村的控制，罗马的公路也因得不到维修保养而毁坏。商业随之萎缩了，古典的城市文化也已大部分消失了。只剩下基督教的寺院、农民的村庄、由佃农耕种的大庄园或半封建性的庄园，作为某种组织性的机构发挥着一定的功能。罗马全盛时代存在的那种国际间的经济已经不复存在。除了小量

① 霍莱斯特：《欧洲中世纪简史》，第46页。

奢侈品的交易外，经济已经很快地衰落下去，为地方经济和农村的自给自足所取代。

自罗马帝国晚期以来就已经衰退的希腊－罗马文化，在帝国崩溃后的几个世纪里更是以加速度衰退。“旧罗马的上层阶级丢弃了他们的传统，而将日耳曼征服者的习俗吸收进来；罗马的学校关闭了，罗马法逐渐被废止。一直作为希腊－罗马艺术家主题的人的形象被简单的几何图形所取代。除了教士，几乎没有人能读能写拉丁文，而有学问的教士也是屈指可数。欧洲人的希腊语言知识几乎完全丧失，拉丁语的修辞风格也退化了。许多古老的古典文学著作或失传或没人去读。与拜占庭、伊斯兰和古罗马的高度文明相比，欧洲文化似乎差之甚远。”① 韦尔斯在《世界史纲》中也指出：“当时的日常生活，就体育、智育和德育来说水平的确都是很低的。人们常说，六至七世纪的欧洲又回到了野蛮状态，但那并不说明情况的真实性。更正确的是说罗马帝国的文明已落到极端腐败的状态。野蛮状态是雏形的社会秩序，在它的范围之内还是有秩序的；但是欧洲的情况在支离破碎的政局下是一种社会混乱。它的风气不是茅屋乡村的风气，而是贫民窑的风气。在野蛮人的茅屋乡村里，野蛮人知道他是属于一个社团的，生活和行动有所约束；在贫民窑里，个人既不知道有更大的集体，也不知道自己的行动同这集体的关系。”② 由此可见，中世纪初期社会的整个经济、政治和文化的秩序已经陷入完全瘫痪的状态。

欧洲中世纪的封建社会“是从粗野的原始状态发展而来

---

① 马文．佩里主编：《西方文明史》上卷，第262页。

② 赫．乔．韦尔斯：《世界史纲》，人民出版社，1982年版，第600页。

的。它把古代文明、古代哲学、政治和法律一扫而光，以便一切都从头做起。它从没落了的古代世界承受下来的唯一事物就是基督教和一些残破不全而且失掉文明的城市”。[①] 在这一片的混乱与黑暗之中，在政治权能退化，经济生活萧条，学术文化衰微的处境之下，当昔日辉煌的古典文化完全淹没在蛮族人的蒙昧而粗野的习俗中时，基督教教会作为西欧社会中唯一的一个政治-文化统一体，作为文明社会遗留下来的唯一完整的组织，全力承担起了挽救和延续文明、保存和传播文明、重组和塑造文明的重任。这一现象给西方文明日后的发展涂上了浓重的基督教色彩。正是基督教及其教会保存了古典文明的种子，并且为正在痛苦的挣扎中萌生的新文明提供了模式和方向。对此，《牛津基督教史》中有一句话评述道：“如果说基督教在罗马世界中的基本态势是学习的话，那么在日耳曼西方的基本态势就是教导别人，它传授给日耳曼人的正是它过去从罗马人那里学来的东西。”[②] 英国著名科学史家丹皮尔在其名著《科学史及其与哲学和宗教的关系》中也这样说：“罗马帝国虽然亡了，它的灵魂仍在天主教会中活着，后者不但继承了前者的组织结构，并且承袭了大一统主义（universalist）的理想。……从哲学上说，天主教会是希腊化文明的最后成就；从政治和组织上说，它是专制的罗马帝国的后裔与承继者。”[③] 威尔．杜兰更是以赞美的口吻写道：“罗马天主教会是历史上最伟大的杰作之一。

---

① 《马克思恩格斯全集》，第7卷，第400页。

② 约翰．麦克曼勒斯主编：《牛津基督教史》，贵州人民出版社，1995年版，第212页。

③ 丹皮尔：《科学史及其与哲学和宗教的关系》，商务印书馆，1975年版，第116-117页。

……人们困于贫穷，疲于冲突，畏于神秘，或惧于死亡，于是在他们的精神饥渴中便发轫了这个组织。这对数以百万计的人们，教会带来了足以鼓舞从容就死的信仰和希望。”①

基督教会起初只是信徒的简单组合或一种集会。渐渐地，教会按照等级制度发展起来。那些有权力主持弥撒仪式的教会成员被称为教士或者主教。他下面有执事、副执事、助手、读经者协助他工作。渐渐地，主教就成为该教区中握有大权的教士，他负责解决教义和宗教活动中的争端，并主持所有的宗教活动。那些在帝国的主要城市，如罗马、亚历山大里亚、安提阿、耶路撒冷、君士坦丁堡主持宗教事务的主教，都是地位最高、影响力最大的主教。一般来说，主教和大主教是教会的高级领袖，分别管辖主教区和大主教区。大主教区原先在地域上相当于罗马帝国的行省，主教区相当于行省下面的城市，以后在中世纪历经变迁，但仍都包括较大的区域。教会的基层组织是乡镇的教区，由教区神父负责管理。通常在皇帝或主教的主持下举行宗教会议，包括只代表一个省的省区会议，代表东方或者西方的全国教区会议，代表东西两方的主教公会议，针对所有基督徒的全基督教教会会议。教会通过信仰和教规对基督徒发挥着强有力的组织力量。以后，罗马的主教渐渐地被称为教皇，因为耶稣的使徒彼得创建了罗马主教管辖权，彼得和保罗都是在罗马就义的，罗马是帝国传统的首都，因此，罗马主教宣称罗马教会高于其它教会，罗马主教拥有对其他主教的最高权威。西部罗马教会与东部君士坦丁堡教会互相对峙，为争夺基督教首席地位进行了长期的斗争，构成了中世纪教会史上的一个重

① 威尔．·杜兰：《世界文明史》，信仰的时代，上册，第62－63页。

要内容。不过在西方世界，基督徒们都把罗马看作基督教的真正首府。西罗马帝国灭亡后，罗马教会在一片腐败混乱的世界里，更成为中流砥柱的领导力量，担负起了挽救文明、塑造文明的历史重任。

基督教会拯救和重建文明世界的努力，首先表现为它作为唯一有效的组织，纵横捭阖，四方周旋，在纷乱的世界里承担起管理社会公共事务的责任。早在罗马帝国后期，当罗马国家及其组织机构和制度衰退之时，基督教的教会组织便已逐渐发展强大起来，获得了举足轻重的地位和权力。与越来越衰败的罗马国家不同，基督教会是一个健康向上、充满活力的有机组织。当罗马帝国的上层社会丢弃了他们对古典文明的道德价值的承诺时，基督教会的领袖们却热诚地献身于他们的信仰。日耳曼人摧毁了西罗马帝国之后，"西方的损失在规模庞大的政府与组织方面表现得最为明显。黑暗时代期间，虽有查理曼帝国昙花一现，但仍然显示出此一时期的人们无力组织一个庞大的政府来治理一个广大而复杂的政治或经济社会。只有罗马公教能超越这种早期国家或省区间的狭小界限，可以在广大的人民当中，维持一个有效的组织。"[①] 事实正是如此，蛮族人在西欧的土地上建立起的一系列互不相属的蛮族王国，使整个西欧世界陷入了一种四分五裂的状态。面对一架庞大的帝国行政机器，蛮族的国王们却完全没有能力运转它，管理它。正是"基督教会承袭了罗马帝国的传统。它作为一个较高层次文明的使者，带着罗马法的威望和罗马名字的权威来到蛮族中间。罗马帝国政治制

① 布林顿、克里斯多夫、吴尔夫：《西洋文化史》第 2 卷，台湾学生书局，1987 年版，第 4 页。

度的崩溃留下了一个任何蛮族国王或酋长也不能弥补的巨大空隙，而这个空隙被作为新兴民族的导师和法律制定者的教会填补了。”①

在此，基督教会承担起了许多先前由帝国履行的政治职责，它通过保留罗马的管理体系，不仅执掌着对于罗马城及其周围领土的控制权，采用罗马的管理方法有效地组织和管理着教会在意大利、西西里、撒丁、高卢和其它地区的财产，而且维修罗马的公共建筑，移民到荒地，给穷人发放粮食救济，以及给军队发饷这类事务，都由教皇的官吏来安排；甚至于抵御蛮族入侵，与侵略者谈判等，也都由教皇负责。当公元6世纪末，伦巴第人入侵意大利之后，罗马教会全力承担起了保卫罗马城的重任。在这一危机时期，格列高利一世（公元590－604年），也称为大格列高利当选教皇。他是罗马元老院达官显贵家族的后裔，捐献全部财产给修道院，弃官为修士，被认为是中世纪西方教会史上的“第一个重要的罗马教皇”，有“中世纪教皇之父”的称号。这位受命于危难之际的能干的教皇，领导着罗马人或用武力与伦巴第人对抗，或用金钱与之媾合，保卫了罗马城免遭沦陷。为了加强实力，在格列高利一世的努力下，罗马教会成为当时的主要金融机构，他还在经济上施展各种财政手段，牢牢掌握住罗马教会在各管辖区的教产，大大增加收入，不仅维持了教界生活，而且供给罗马人民，加强罗马防务，举办各种慈善事业，为罗马的安全建立了殊勋。

罗马教会在努力支撑着混乱局面的过程中，同时也在积

① 克里斯托弗．道森：《宗教与西方文化的兴起》，四川人民出版社，1989年版，第18页。

极地谋求着自身的发展，逐渐确定稳固了教皇制。西罗马帝国灭亡后，罗马教会起初感到茫然无措，但这实际上是为它提供的一个可乘之机。它在摆脱了外在束缚之后，很快便利用混乱无主的局面，扩充权势，发展实力，提高主教地位，扩大基督教疆界，使罗马教会逐渐发展壮大起来。因此，中世纪初期是罗马教廷作为一种社会制度得以真正确立的时期。在这一过程中，伦巴第人入侵意大利的事件为它提供了一个难得的、富有决定意义的良机。公元6世纪，拜占庭皇帝查士丁尼为了收复落入蛮族人之手的西部国土，派遣一支军队消灭了北非的汪达尔王国，接着又进入意大利粉碎了东哥特人的军事力量。可是，东哥特王国的灭亡却为伦巴第人6世纪末入侵意大利开辟了道路。而伦巴第人的入侵恰好为罗马教廷提供了一个摆脱拜占庭的统治而独立，从此真正开始教皇制传统的机会或起点。精明能干的罗马教皇格列高利一世与东罗马帝国钦使展开了周旋，通过巨大的努力，终于取得了管理罗马的宗教、军事、政治、财政等大权，并逐渐扩大了管辖范围，成为当时意大利最有威望和权势的人。与此同时，教皇又改革教会，严格教规，整顿教会组织，推行修道院制度，使修道士与罗马教廷建立了更加密切的联系。格列高利意识到，如果罗马教廷想有效地领导基督教世界，它就必须对意大利以外的教会行使权力。于是，他于公元596年，派遣本尼狄克布道团的修道士去英格兰传教，将盎格鲁-撒克逊人争取过来，确立了罗马教廷对英格兰教会的领导地位。这项政策为他以后的继承者们所接受下来。作为一个机敏的外交家，他还懂得，如果罗马教廷想避免伦巴第人的侵犯，就需要得到一个强大的王国在政治上和军事上的支持。于是，他要实现与法兰克王国的联盟，与之签订了友

好条约。格列高利一世的一系列建树，为罗马教会和教皇制的真正确立付出了汗马功劳，奠定了坚实的基础。英国哲学家罗素评价道："罗马法、修道院制度和教廷长久而深远的影响，主要应归功于查士丁尼、边奈狄克特和格雷高里三人。……他们成功地创始了许多终于驯服了蛮族的制度。"[①] 格里高利同哲罗姆、安布罗斯和奥古斯丁一起，被列为教会的"四大博士"之一。大约150年之后，罗马教廷与法兰克国王们的联盟真真正正地实现了。"教皇国"的诞生，教皇加冕皇帝，意味着教皇制终于完全确立起来，而中世纪文明的根本特征也得以由此塑造而成。

由于罗马教会在一个混乱又动荡的世界里，中流砥柱，力挽狂澜，真正发挥了组织领袖的作用，因而成为中世纪的统治堡垒，成为社会文明的代理人。可以这样说，在一个垂死的世界，基督教会是唯一能够重建文明生活的机构。于是，教会的权威取代了帝国的权威，凯撒的王国让位于上帝的王国。在一个没有皇帝的尘世之城的废墟上，天国在尘世的代理人就成为名正言顺的最高统治者。《牛津基督教史》中对此有过这样一段描写："公元500年后，西欧的基督徒中有更多的人已不再是罗马帝国的公民。到600年，罗马皇帝的权力只在意大利半岛的若干地区还得到承认。即使在半岛上，到了下一个世纪，这种权力也变得微弱无效了。在居住着日耳曼人并受到日耳曼国王统治的地区，新的政府形态和新的政治制度往往与古老的罗马传统并存，大多数人的生活视野更狭窄了，曾维系着各个相距遥远的省份的那种广泛联系渐趋淡薄。地方神职人员和军人阶层中的上层人士逐渐

---

① 罗素：《西方哲学史》，上卷，商务印书馆，1963年版，第475页

形成紧密结合的小规模集团，这些集团代表着狭隘的利益和局部的忠诚，有时还带有强烈的地方自豪感。在这样一个世界中，代表地方世俗统治者的教权和军权凌驾于政府官员之上，许多城市，特别是罗马的政权逐渐转移到主教手中。6世纪末，一个法兰克国王抱怨说，所有的财富都归属主教了，王室政府财政收入锐减，城市中主教们的权力正在取代王权。只有主教才有资格和财力去实施原本由地方贵族负责的工作，诸如建造新运河、保障用水供应、维修防御工事等。他们也承担起举办慈善事业这类传统任务，包括赈济贫民、安置难民和救赎俘虏。"[①] 在这种情况下，城市与其说是商业和精神生活的中心，不如说是基督教主教们的大本营。

面对着帝国瓦解之后古典文明的衰败和蛮族人的蒙昧状态，基督教会在发展壮大自身，全力支撑混乱局面的同时，开始了教化蛮人，将古典文明的因子注入蛮人体内，使之逐渐脱离原始野性，走上文明化道路，并根据信仰一体化的原则，将整个欧洲统一在基督的旗帜下，从而形成一种新文明的神圣使命。黑格尔说："这些野蛮民族的愚拙无知和恐怖的狂暴，必须用奴役或服役的办法去医治，而通过奴役或服役就可以完成对它们的教育或锻炼。人类在这样的桎梏之下服役，为的是把日尔曼民族提高到精神生活，人类必须经历过那样残酷的训练。"[②] 这种训练就是基督教教会对日耳曼人传播基督福音，进行精神教化的过程。

① 约翰．麦克曼勒斯主编：《牛津基督教史》，第78页。

② 黑格尔：《哲学史讲演录》，第3卷，商务印书馆，1959年版，第277页。

早在罗马帝国灭亡之前，一些蛮族部落就已开始了接受基督教的思想历程，不过，基本上接受的是被基督教正统派贬为异端的阿里乌派的宗教思想。到公元3世纪末时，在西哥特人居住的地区，就已经出现了最初的教会组织。一些虔诚的基督徒为了抵御异教文化的奢靡风气，也自觉地深入到日耳曼人生息的蛮荒之地，去传播上帝的福音。公元325年第一次主教公会议——尼西亚公会议之后，阿里乌派的宗教思想遭到贬抑，在帝国境内得不到发展。于是，转而向广大的日耳曼地区渗透。结果，先是西哥特人，后是东哥特人、汪达尔人，还有较远的勃艮第人、伦巴第人等，都先后皈依了阿里乌派的基督教。“只有离西哥特人最远的日耳曼部落没受到他们影响，这些部落在德国西北部，其中最主要的是法兰克人和撒克逊人，他们入侵罗马帝国时占压倒多数的人仍信奉异教。”① 帝国灭亡之后，罗马教会以极大的热情向所有的蛮族人开始了意义深远的传教活动。

基督教在不列颠的传教事业在帝国灭亡之前就已开始。公元432年罗马教会任命帕特里克（公元389－461年）为传教主教。这位出身于南威尔士的热情布道者，倾其毕生精力向处于原始氏族状态中的爱尔兰人传播基督教福音，逐渐培养起了一种融合了爱尔兰文化特色的基督教信仰。帕特里克对于传教事业的一个重要贡献就是在爱尔兰建立健全了教会组织，设置推行了教区体制，并在爱尔兰教会和罗马教会之间建立起精神上和组织上的联系。帕特里克死后，克罗纳的费尼恩将爱尔兰的传教活动引向隐修主义道路，与爱尔兰

① 威利斯顿．沃尔克：《基督教会史》，中国社会科学出版社，1991年版，第150页。

氏族社会的传统相适应，把教区制改变为修道院制和部落主教制。爱尔兰各地普遍建立的修道院既是教牧中心，也是学术教育中心。“600年爱尔兰发展为具有非凡创造力的凯尔特-基督教文化。当希腊文明尚未为西方各国所知的时代，爱尔兰的学者已经极为熟稔希腊和拉丁文献。7世纪末，爱尔兰美术家创造出丰富多彩、线条分明的凯尔特风格的手抄稿面。爱尔兰基督教，由于盎格鲁-撒克逊各王国信奉异教之故，与大陆教会隔绝，沿着独特段习俗发展，着重于组织修道院而不是主管教区，修道院主持称院长而不称主教。爱尔兰修士以学识丰富、生活严肃、传教活动范围广阔著称，他们促使大部分苏格兰人改奉他们自己所信奉的基督教，并于600年代初期在欧洲大陆进行传教活动”。[1] 在爱尔兰传教士中，最为著名的是到苏格兰传教的科伦巴（公元521-597年）和到英格兰传教的小科伦巴。他们把“爱尔兰式”的古不列颠教会组织形式传布到了苏格兰和英格兰。在苏格兰的基督教机构同爱尔兰一样，都是修道院式的，不设主教管区，所有神职人员都受制于修道院院长。在英格兰，罗马教皇格列高利一世于公元596年派遣一支由修道士组成的远征军，在修道院院长奥古斯丁的率领下来到了英格兰。当时英格兰分为许多独立的日耳曼王国，其中肯特王国最为强盛。奥古斯丁成功地使肯特国王及成千上万的臣民在597年接受洗礼，肯特王国的主要城市坎特伯雷（即“肯特人的城市”）成为新教会的所在地，以后成为英格兰的基督教中心。奥古斯丁本人也成为第一任坎特伯雷大主教。随后，在向诺森伯里亚王国传教的过程中，罗马教会的传教士与已经先入为主

① 霍莱斯特：《欧洲中世纪简史》，第51页。

的爱尔兰式的古不列颠教会传教士之间，在复活节、洗礼仪式、教区体制等问题上发生争议，其实质是罗马教会要确立英格兰基督教的正统性问题。公元664年，诺森伯里亚国王奥斯威主持召开了惠特比宗教会议，经过激烈争论，最终决议承认了罗马教会的最高权威。公元668年，罗马教会任命狄奥多尔为英格兰坎特伯雷大主教，他使爱尔兰修道院的学术传统和某些礼仪与罗马教会的基督教渐渐融合起来。许多教会史著作认为，英格兰基督教是罗马教会的组织制度和爱尔兰式不列颠教会的传教热情和学术热情相结合的产物。[①] 至此，罗马教会的正统性终于在英格兰得到确认，英格兰遂成为欧洲最强大、最富有活力的基督教社会。公元8世纪初，爱尔兰和苏格兰也相继承认了罗马教会的至高无上的权威地位。

罗马教会在欧洲大陆的基督教传播活动，取得了富有决定意义的成功。这主要是因为，在各个蛮族国家中，最强大的法兰克王国皈依了基督教，这对西欧中世纪历史的形成与发展产生了重大影响。著名的中世纪史专家汤普逊在谈及法兰克王国的特殊历史地位时指出："法兰克社会果然是残暴粗野的，但它具有一种刚直性、一种力量、一种生活力、一种纯粹性，而这些都是西哥特人和东哥特人所没有的……法兰克国家不仅是注定要成为所有日耳曼族中的最持久的、最有势力的国家；也是注定要成为最有建设性的国家，是在罗马帝国废墟上建立一个新欧洲的新生和团结的力量。所有其他日耳曼王国，是太脆弱、太易破碎，不能维持久远。只有法兰克人连同教会，才是注定要完成这古代世界和中世纪世

---

① 参见威利斯顿．沃尔克：《基督教会史》，第231页。

界间的过渡工作的。”[1]

公元5世纪后半叶，墨洛温家族及其首领克洛维（公元481－511年）统一了法兰克各部落，并征服了深受罗马文化浸润的高卢大部，建立了法兰克王国。公元496年，克洛维通过他妻子克洛西尔迪的努力，皈依了罗马教会，并下令全体士兵受洗入教，成为日耳曼各族中最早皈依正统罗马基督教的民族。这是一个具有重要意义的历史事件。从此，开辟了一条法兰克王国与罗马教会逐渐缔结联盟的道路，对中世纪早期文明史产生了决定性影响。一方面，皈依正统基督教使得法兰克王国的统治对于罗马－高卢人民来说，获得了毋庸置疑的合法性，并在罗马教会的大力支持下，取得了对其他蛮族王国战争的不断胜利，从而使纷乱的蛮族世界呈现出一定的方向。另一方面，强大的法兰克王国也为罗马教会提供了有力的支持。克洛维强迫被征服地区的居民改信罗马正统派基督教。公元511年，他还下令召开了奥尔良宗教会议，会上制订的宗教法规被认为具有国家法律的性质。在克洛维的支持下，基督教很快成为墨洛温王朝的国教，教会的财产和各种特权都受到了国王的庇护。公元549年又一次奥尔良宗教会议之后，享有特权的教会势力日益扩张，主教的权力不断上升，到7世纪时，基督教会已经成为法兰克王国的一支举足轻重的政治力量，法兰克王国的法律实际上成为国家法和宗教法合一的产物。至公元8至9世纪法兰克王国的继承者查理曼帝国时代，罗马教皇加冕帝国统治者为罗马人的皇帝，这意味着一个世界帝国的传统还依然幸存着，查理曼皇帝肩负着传播和捍卫基督教的精神责任。由此开始的

① 汤普逊：《中世纪社会经济史》，上册，第255页。

基督教传统与日耳曼传统和罗马传统的融合，塑造了中世纪文明的根本特征。

在法兰克人的影响下，信奉基督教异端阿里乌派的其他日耳曼部落，如勃艮第人、西哥特人、伦巴第人，在6世纪相继皈依了罗马教会。最令罗马教会棘手的是北非教会。由于地理和文化传统方面的原因，北非教会在组织上和思想上一直显示出独立性，并且，由于汪达尔人的入侵，北非一度成为基督教异端阿里乌派的据点，使拉丁正统基督教势力受到极大打击。汪达尔王国被东部拜占廷皇帝查士丁尼于公元6世纪中叶重建罗马帝国的战争灭亡之后，北非教会虽然回归正统基督教的怀抱，但却仍然以一种亚历山大里亚的理性精神与狂热而专断的罗马教会相抗衡。值此困境之时，于公元7世纪崛起的东方阿拉伯伊斯兰教在迅猛的扩张中征服了北非，从此，北非退出了基督教世界。这对于西方的罗马世界意义积极而重要，它使得“基督教王国发生了一种根本性的变化，这种变化既是地域上的，更是精神上的。7世纪，北非在伊斯兰教进攻的狂潮之前就隐退了，远不只是使拉丁教会失去了最富有理性的一部分。北非教会长期坚持自治的传统，它因此而成为一支使教皇和皇帝都不得不认真对付的力量。对西欧教会来说，摆脱了非洲教会意味着消除了长期动荡不安的隐患。看来罗马已经成为宗教上的唯一的权威和西方野蛮王国的中心。当罗马还仅仅是几个大教区之一时，教会整天处于紧张状态之中。现在，西欧教会可以将那种紧张弃置脑后了。随着与东方教会的日渐疏远和迦太基的衰落，罗马成了各个新兴民族无可争议的教师和霸主，新兴民

族唯有听从其指导。"[1] 公元7世纪以后，基督教正统信仰在意大利、高卢和西班牙已经完全得到了确立。公元8世纪，日尔曼人原居留地区，即后来的德意志也在著名的英格兰人博尼法斯的教化下改宗了罗马基督教。从公元9世纪开始，罗马教会在丹麦、挪威、瑞典等北欧地区，以及波希米亚、匈牙利、波兰等东南欧地区，也相继展开了传教活动，建立了教区和教会，使基督教获得了普遍的传播，确立了基督教在精神上一统天下的局面。罗马城被征服了，罗马教会又"成功地束缚了征服者的灵魂"。[2] "现在教会用它自己的精神传统统一了罗马文化的社会传统，并因而在一个既需要社会领袖又需要宗教领袖的社会中起着双重作用。……一个人真正的公民身份，并不表现在他服从于蛮族政权，而在于他在基督教会中的成员身份；而且他把主教而不是把国王视为基督教社会的领袖。"[3] 于是，一个世界性教会的成员取代了一个世界性帝国的公民。整个欧洲，从意大利到爱尔兰，一个聚集在基督教旗帜下的新社会正在形成。

基督教教会在蛮族王国中的传教活动，使处于四分五裂状态的日耳曼社会统一在基督教的组织和信仰之下，使处于原始状态的蛮族人受到文化启蒙，从普遍的蒙昧状态进入文明生活，也使古典的希腊罗马文化遗产由浅入深地在蛮族中得到传播和接受，从而使欧洲文化在蛮族入侵的浩劫之后免于彻底湮灭。所以，在粗俗落后的日耳曼蛮族世界里，面对着古典文明一片败落的景象，面对着文化水准几乎还处于原

① 约翰. 麦克曼勒斯主编：《牛津基督教史》，第83页。
② 罗素：《西方哲学史》，上卷，第475页。
③ 克里斯托弗·道森：《宗教与西方文化的兴起》，第25页。

始状态，根本无能欣赏、学习和消受希腊罗马时代遗留下来的科学、哲学、艺术等辉煌作品的蛮族人，基督教教会充当了一个文明教师的角色，它是唯一保存着古典文化基因的火种，是塑造中世纪西欧文明的第一或者说唯一提琴手。“基督教在这些‘蛮族’王国中的传播，在文化史上是一个很值得注意的问题。当西罗马帝国灭亡以后，这些尚处于氏族社会形态的‘蛮族’，一方面在西罗马帝国的废墟上继承并发展了封建的生产关系；另一方面，他们在基督教中获得了拉丁文化的各项成果，其中包括语言、文学、科学、哲学、建筑艺术、音乐、绘画、教会的组织制度……方面的内容。这些蛮族在他们的‘教师’——基督教传教士的教导下，迅速臻于‘成熟’。而这些蛮族在宗教上也放弃原来氏族内部的多神教的信仰，改信了基督教，又大大地促进了氏族与氏族之间的融合过程。”① 所以，正是“通过教会把基督教和高级文化的因素传播给他们，西欧才获得了统一与形式。”②

由此可见，那种把“文化上的后退”或者“黑暗”的原因归咎于基督教及其教会的见解，是不符合客观的历史实际的。事实上，“公元 6 世纪及以后几世纪连绵不断的战争导致了文明的普遍衰退，在这期间，古罗马所残余的一些文化则主要借教会得以保存。……教会的诸组织创始了一种稳固的体制，后来，使学术和文艺能在其中得以复兴。”③ “如果不是基督教会在这个崩溃中的文明里维持了某种程度的秩

---

① 张绥：《中世纪“上帝”的文化——中世纪基督教会史》，浙江人民出版社，1987 年版，第 14 页。

② 克里斯托弗·道森：《宗教与西方文化的兴起》，第 19 页。

③ 罗素：《西方哲学史》，上卷，第 461 页。

序，则其破坏性可能更为严重。安布罗西说：‘在世界的动乱之中，基督教会毫不受动摇；波浪不能撼动它。而在其周围，每件事物都是陷于可怕的混乱，它向所有遭遇船难的人提供一个平静的港口，使他们可以得到安全。’”① 因此可以说，基督教及其教会是在一片蒙昧的海洋中保存了古典文化种子的一叶“诺亚方舟”，正是这叶方舟把文明的种子散播种植在蛮族人的土地，从而生长出中世纪的文明之果。“新文明的养育之母便是基督教会，……它重建人格和社会的道德基础；利用一种由神话与奇迹、恐惧与希望和爱心等融合而成的信条，将较文雅的行为理想注入粗鲁的蛮族心中。这个新的宗教奋斗着去掳获、驯服并启发野蛮和堕落的人心，去铸造一个统一的信仰帝国，再度将人们团结一起，就如他们曾为希腊的魔力或为罗马的伟大所紧密联系在一起一样。”② 更为重要的是，教会利用西罗马帝国灭亡和众蛮族国家混战、西欧地区失去强有力的中央政权这一有利机会，摆脱了国家政权的控制而独立发展，并且在一定程度上和一定时间内扮演了西欧统一象征的角色，隐隐与世俗政权相对抗。“在基督教西方，教会和国家，经常携手合作，不过宗教与世俗政治，从来不像在君士坦丁堡以及许多古老文明那样，达到合为一体的程度。早期西方基督教世界，属于教务和修道方面的精神文明的领导权，与掌握在日耳曼国王手中的政权，有着非常鲜明的划分，这种政教分离的形势，大大有助于西方文化的推动与传播。它迸发出一种非凡的力量：倾向于变革而非一成不变，倾向于持续攀登文化高峰，以及

① 威尔·杜兰：《世界文明史》，信仰的时代，上册，第111页。
② 威尔·杜兰：《世界文明史》，信仰的时代，上册，第62页。

倾向于不断创新文化和精神结构。像奥古斯丁所论‘两种世界’那样，日耳曼国家的战斗文化，与教会及修道院的古典-基督教文化，总是处于融合的进程中而始终不曾完全融合，两种世界的相互作用，控制着中世纪文明的发展”。①

三　西方修道制度的形成及其文化意义

在基督教会保存、传播和塑造文明的过程中，修道制度起到了重要的、不可替代的作用。或者可以这样说，基督教教会拯救或塑造文明的活动，主要是通过修道院这一文化实体来实现的。事实上，如果没有修道院那高墙之内的修士们抄写和保存文本的努力，没有修道院学校所施行的教育，没有修士们的积极传教，古典文明的成分也就难以延续下来，基督教的文化也便难以传播和确立。

修道院是基督教会在各级教区之外的另一种组织形态。修道士往往都是一些坚定狂热的基督徒，修道生活被看作是基督徒生活最完美的形式。它发源于东方埃及早期基督徒的禁欲主义生活。早期教会在自身的发展过程中，其权力和财富也日益增长，对此，并非所有的基督徒都抱欢迎态度。耶稣的自我牺牲以及他为了摆脱这个腐败堕落、令人痛苦的世界所树立的榜样，激励了一些狂热的基督徒。这些人脱离凡俗，隐身于沙漠深山，渴望通过禁欲主义或苦行主义的隐修生活，去专心致志地与上帝进行灵魂交流，寻求精神上的新

① 霍莱斯特：《欧洲中世纪简史》，第58页。

生。据教会史记载，埃及的安东尼（约公元 250 - 356 年）是基督教隐修主义的创始人。他隐居于荒漠地区，过着禁欲的隐士生活。当他的圣洁名声传出之后，成群的苦行潜修者围绕在他周围，汲取神圣灵感。此后安东尼组成了一个修道士团体，共同聚居但彼此不相往来。大约公元 315 - 320 年间，埃及圣徒帕克米乌斯创建了第一座修道院，将分散孤独的个人隐修生活组织成一种团体的修道生活。他的妹妹玛丽也于 320 年在埃及沙漠中建立了一所女修道院。公元 4 世纪的巴勒斯坦凯撒里亚主教圣巴西勒（约公元 329 - 379 年），建立了一套“巴西勒修道院制度”，对东方修院制的发展产生了重大的影响。他要求修士们抑制肉体欲望，艰苦劳作，通过农耕、纺织和建筑，达到自给自足，救助贫困。还禁止修士们除衣物外拥有任何财产，坚持让修士们在孤寂中度过大部分时光。


本尼狄克

苦行修道的风气由东方传到了西方，由于哲罗姆、安布罗斯、奥古斯丁三位圣徒的榜样和提倡，公元 4 世纪中叶以后，修道制度在西方普遍确立起来。然而，西部的修道制度纪律松弛，缺乏统一，长期处于混乱状态。此时，一位杰出的修道士本尼狄克（480 - 547）改变了西方修道生活的进程，奠定了西方修道院制度的基础，并随后得到教皇格列高

利一世的大力扶持和推动。本尼狄克出身于罗马贵族家庭，具有罗马人的实干才能和组织才能。公元529年，本尼狄克在意大利罗马与那不勒斯之间的卡西诺山上建立了著名的蒙特卡西诺修道院，对修道制度进行了重大改革，制定了严厉的《本尼狄克教规》，主张修士们生活清苦，不敛私产，辛勤劳作，读书学习，把举行祈祷、唱赞美诗视为修士的基本职责，这是任何事情也不能与之冲突的上帝的工作，也是修道院生活的真正目的和宗旨。本尼狄克修道制度成为西方修道制度的标准，它凝结了罗马精神和西方教会的传统，在炽热的圣洁气氛中，调和进入世常情和切合实际的组织原则。它关于修道院生活的观念是一种共同生活的准则，是一所“为上帝服务的学校”。这样，在一个不安全的、混乱而野蛮的时代里，《本尼狄克教规》就体现了某种精神秩序和规范的道德行为的理想，这种理想使得修道院成为充满战争的世界中的一个和平之岛，从而有可能使文化获得再生。在此之后，蒙特卡西诺修道院成为西欧宗教生活的一个中心和修道生活的样板。在伦巴第人入侵意大利的危机年代里，教皇格列高利一世根据本尼狄克教规，积极改革教会组织，努力保护和发展修道院制度，派遣本尼狄克布道团去遥远的西方蛮族中间传教，使得本尼狄克及其教规赢得了世界性声誉。在本尼狄克死后的两个世纪里，本尼狄克修会的会规传遍了整个西方基督教世界。众多单独的、自发组成的修道院，并不是形成一个庞大的修道机构，而是遵循同一会规，他一生活方式，而在管理上却互不相属。这时，修道院制度已经成为教会的一个基本机构。

在西欧的社会生活中，修道院制度正在成为一种新型的基督教文化和基督教生活的新学校的缔造者。历史学家霍莱

斯特曾这样描述了本尼狄克修会对西方社会及其文化复兴所作出的贡献："本笃（即本尼狄克——引者）会教士实际对于他们要抛弃的俗世，有着极为巨大的影响。中世纪前期，他们的学校培育了大量欧洲知识分子。作为文化桥梁，他们抄录并保存古代拉丁著作。他们带头到德国森林地带，随后又进入斯堪的纳维亚、波兰及匈牙利，深入传播基督教。他们还担任国王的法律专家和顾问，并跃居宗教事务高位。由于多少世代长期承受信徒捐赠的土地，他们拥有并经营众多的田庄，这些田庄成为先进农业组织和技术革新的典范。到了封建社会，本笃会主持们在他们所控制的广大辖区内，成为负责政治、立法和军事征募的大诸侯。首要的是，在政治纷扰的海洋中，作为安全和知识的避风岛，本笃会修道院是正在发展中的古典－基督教－日耳曼文化综合体的精神中心和学术中心，这个综合体构成了欧洲文明的基础。总之，本笃会修道生活对早期基督教西方的文化产生巨大影响"。[①] 当代重要的文化历史哲学家克里斯托弗·道森在《宗教与西方文化的兴起》一书中也写道："对中世纪文化起源的任何研究，都必不可免地要给西方修道院制度的历史以重要地位，因为，在从古典文明的衰落到12世纪欧洲各大学的兴起这一长达700年的整个时期内，修道院是贯穿于其中的最为典型的文化组织。……只是通过修道院制度，宗教才得以对这些世纪的整个文化发展产生了直接的和决定性的影响。"[②] 在罗马帝国崩溃后，教育制度随着城市文明的衰落而消亡，整个社会的文化知识状态处于全面的贫困之中，修

① 霍莱斯特：《欧洲中世纪简史》，第53－54页。

② 克里斯托弗·道森：《宗教与西方文化的兴起》，第40页。

道院成了教育的实际承担者和主要的文化活动中心，正是修道院里的活动帮助教会保存了古典文明的火种。“修道僧必须不但在基督教教义方面，而且还要在作为神圣的经典语言和仪式语言的拉丁文方面，指导他们的信徒。他们不得不教授读和写，以及那些为教会事务和仪式所必需的艺术和科学，如书法、绘画、音乐，尤其是年代学和历法知识。因为对于中世纪早期的宗教仪式文化来说，这些知识有着与它们在古代宗教仪式文化中所曾获得的同样重要的地位。这样，一种自发的基督教文化兴起了，它以修道院为核心，并通过教育和宗教影响渗透到教会和人们的生活中。”①

在这方面，意大利东哥特王国时期的一位修士卡西奥多罗斯（约公元 490 - 575 年）就是一个杰出的例证。他收集希腊文和拉丁文稿，阐述世俗文学的研究有助于理解宗教著作的重要性，倡导通过教育提高教士的素质，在“使寺院变成文化机构这件事上，作出最多贡献的人是卡西奥多罗斯。他过去是狄奥多里克的主要秘书。他从官职退休以后，在阿普利亚祖籍的领地上建立了一所寺院，让僧侣抄写手稿。他所创建的寺院变成先例，渐渐地为几乎所有的本尼狄克的寺院所模仿。卡西奥多罗斯也坚决主张他的僧侣必须像学者一样地接受训练；他为了这个目的制定了一份关于七门学科的课程计划，以后被称为七艺。这七门学科显然被波伊修斯（也译为波爱修或博提乌斯——引者）分为前三艺和后四艺。前三艺包括文法、修辞和逻辑，它们被认为是知识的钥匙。

① 克里斯托弗·道森：《宗教与西方文化的兴起》，第 49 页。

后四艺包括的内容更实际：算术、几何、天文和音乐。”[①] 正是从修道院里的七艺教育开始，才为古典文化延续下来一息血脉；正是修道院内的修士们抄写古典文本，挽救古人思想的传统，才使得许多主要的基督教和异教著作幸免于消亡；正是卡西奥多罗斯“使这些古老的学问传统在修道院里找到了一个庇护所，因之修道院的学校和图书馆以及寺院缮写室成为西欧高等思想文化的主要机构。”[②] 也正是在指导修士学习和抄写典籍的过程中，他编就了一部知识总汇著作《神圣与人类学识概览》，包括僧侣必读的神学著作概要和七门自由学科概要，规划了神学教育和七艺教育的草图，这种分法成为中世纪教育的一般安排，在中世纪的学校里，一直实行着神学与七艺分列的制度。

当公元7世纪期间欧洲大陆的知识生活继续衰退之时，在爱尔兰和英格兰的修道院里还依然保留着学术的传统。罗素在《西方哲学史》中写道：“我们有充分理由相信，公元6世纪、7世纪和8世纪间，爱尔兰人当中尚残存着希腊语文知识，以及对拉丁古典著作的相当学识。……蒙塔格·詹姆士说：‘公元七世纪下半期，渴望知识最殷切、教学工作开展得最活跃的地方是爱尔兰。在爱尔兰，拉丁语文（希腊语文稍差）的研究是以学者观点进行的……他们首先为传教的热诚所驱使，继而又迫于爱尔兰家乡的困难情况，乃大举迁徙到欧洲大陆，从而为挽救他们早已尊敬的残缺的文献作

① 伯恩斯·拉尔夫：《世界文明史》，第一卷，商务印书馆，1987年版，第420页。

② 克里斯托弗. 道森：《宗教与西方文化的兴起》，第41页。

的示范，从而成为农村社会的精神中心和经济中心，带动了文化和经济的发展。本尼狄克制度强调懒惰是罪恶之母，坚持信徒的劳动责任，以及自食其力的尊严性。在其教规中有这样的规定："真正僧侣，应以他们的手的劳动来生活，像使徒和神圣教父所做的那样。"[①] 可以说，一所本尼狄克修道院基本上就是一所管理良好的模范农庄，在里面，修士们孜孜不倦地劳作，把罗马的农业、畜牧、果树栽培的方法保存了下来，并教给了那些没有定居习惯、只会简陋耕作的日耳曼人，使他们由好战和厌恶劳动到渐渐培养起劳动的习惯，使那些在蛮族入侵时期所荒芜的土地得以开垦和耕种。同时，还向那些无依无靠的难民、穷困饥饿的人们、以及妇女、儿童提供救济和安全。在爱尔兰的圣徒传记中，曾生动地记载了三个皈依基督教的日耳曼人的故事：他们为了找寻离世绝俗的生活，深入森林，开垦荒地，播种土地，当移民流入后，他们又去找寻新的修行之地，进行新的垦殖。正像英国主教神学家纽曼以赞美的文笔所描绘的本尼狄克修道院的成就那样："圣本尼狄克发现，世界在自然和社会两个方面都湮灭了，而他的职责就在于恢复它，但不是以科学的方式，而是以自然的方式；不是好像准备着手去做，不是声称在某个排定的时间、或者通过任何稀有的特效药、或通过一系列的运气去做，而是极为宁静地、耐心地、循序渐进地做，往往是直到事情已经做完了才知道事情已经做了。它是一种恢复，而不是一种巡视，纠正或者改变。他帮助设立的这项新工作，是一种成长，而不是建设。沉默的人在各国各地，到处可见，也可以在森林里发现他们，他们在挖掘，在

① 汤普逊：《中世纪经济社会史》，上册，第152页。

清除，在建设；而还有其他一些沉默的人，并没有被人看到，他们正坐在阴森的隐修院里，艰难地抄写和再抄写他们保存下来的手稿，他们的双眼疲惫，神情紧张。没有人辩论，没有人喊叫，也没有人关注正在发生的事情；渐渐地，树木繁茂的沼泽成了一处隐居的所在，一座宗教殿堂，一个农庄，一座修道院，一处乡村，一所神学院，一所学术学校，一座城市。"[①] 在此可以看出，修道院在恢复和重建中世纪蛮族世界的文明秩序的过程中所发挥的重要作用。以后在查理曼帝国时期，大修道院依然是帝国的文化中心，修道院文化也是加洛林王朝文化的特点，加洛林王朝的文化复兴运动一直由大修道院推行着。

总之，在城市处于衰败状态的中世纪早期，修道院是主要的文化中心，这种状态一直持续到中世纪繁荣的中期城市的复兴为止。在这漫长的时期里，修道院与教会一起保存、延续了古典文明的因子，教化、驯服了广大的蛮族世界，传播、塑造了中世纪新型的基督教文明。也可以这样说，基督教会在一个混乱衰败的世界里挽救和重建文明的神圣事业，在相当大的程度上，是依靠修道院来实现的。

四　中世纪早期的精神文化

在中世纪早期阶段，整个古典文化处于全面崩溃的境地。当时，学校和教育制度被扫荡殆尽，大量希腊文和拉丁

① 转引自道森：《宗教与西方文化的兴起》，第51页。

文典籍在战火中毁灭、失落。公元529年，信奉基督教的东罗马皇帝查士丁尼关闭了最后一所雅典学园，标志着古典文化的终结。而那里的哲学家们被迫流亡到中东地区，残存的希腊典籍大多收藏在当时属于东罗马帝国（拜占庭）的小亚细亚各城市，与西方世界基本上断绝了联系。在这一时代里，只有修道院和教会在维系着文化教育的一线生机。6世纪西欧普遍建立的本尼狄克修道院把抄写文献作为修士们的一项日常工作，从而使古代文本得以保存下来。修士和神甫们在传经布道的同时，承担起传授语言和知识的文化责任。被称为教会“四大博士”的哲罗姆翻译的《通俗拉丁文圣经》、奥古斯丁的神学著作、安布罗斯和教皇大格列高利写的通俗教规与赞美诗，被罗马教会钦定为教育神职人员和世俗人员的教材。在这种贫瘠的文化环境中，哲学、神学、文学、历史以至科学等精神文化的创造，从整体上看普遍处于极度匮乏的状态。在这段时间里，哲学几乎濒于灭绝的境地，只有几朵理性的火花在闪烁，成为延续古典哲学的火种，但其思辨的能力和见解依然令人赞叹。基督教虽然是这一时期的精神领袖，但是，罗马教会只是努力发展和完善了基督教的组织制度，而在神学理论方面并没有多少创造性的建树，基本上是沿袭着公元5世纪初在与佩拉纠主义论战中形成的奥古斯丁神哲学体系，直到13世纪托马斯主义的兴起，奥古斯丁主义一直占据着统治地位。但尽管如此，一些神学思考也还是很深刻的。在文学艺术和历史领域的成果同样屈指可数，至于科学则几近于零。但尽管如此，早期的精神文化终未断绝，当然，我们只能在荒芜的杂草丛生的园地，小心地去寻拣那稀疏而珍贵的一束束花蕊。

罗马贵族子弟波爱修（公元480－525）的生活年代，正

值西罗马帝国灭亡后古典文化衰落的时代。他是那个时代罕见的一位学识渊博的人。在查士丁尼关闭雅典学园之前，他在该园接受了古典教育。他同卡西奥多罗斯这位努力使修道院成为文化机构的同时代人一样，从公元510年起，效力于意大利统治者东哥特国王狄奥多里克一世多年，后因涉嫌参与谋逆国王的阴谋，于公元525年被处死。他是一个对基督教怀有虔诚的信仰，同时又十分尊崇希腊和罗马遗产，非常热衷于古典哲学的学者。在古典文明行将灭亡之时，他试图挽救这一理性传统，计划将柏拉图和亚里士多德的全部著作翻译为拉丁文。但壮志未酬，实际上他仅将亚里士多德的一些有关逻辑的论文和波菲利对之所作的一些注释译成了拉丁文，并作了注释，其中一部分在中世纪早期被广泛用作逻辑学教材，后人称之为"旧逻辑"；而更多的部分被埋没，一直到12世纪才重新问世，被称为"新逻辑"。正是在这里，整个西方世界才知道了亚里士多德。波爱修致力于记载或整理罗马教育体制下的七门自由学科：语法、逻辑、修辞、几何、代数、天文学和音乐，并将之分为两类：前三门为三科，是哲学的工具；后四门为"四艺"，是通向智慧的四条途径。他编辑的算术、几何、音乐、天文学和逻辑学著作，是中世纪学校广泛使用的教科书。他还写了一些讨论"三位一体"的神学论文，为后来包括吉尔伯特和托马斯在内的神学家们普遍重视和注释的对象。在狱中等待处决期间，他以对话与诗的形式，写下了文情并茂的哲学著作《哲学的慰藉》，不仅介绍和保存了古典哲学的一些重要材料，而且将一些重要的哲学概念由希腊文译成拉丁文，对它们作出了严格的界定，对希腊哲学概念的拉丁化作出了重要贡献，被视为最后一位罗马哲人，其著作也被视为古代学术残存于此期

西方的唯一痕迹。

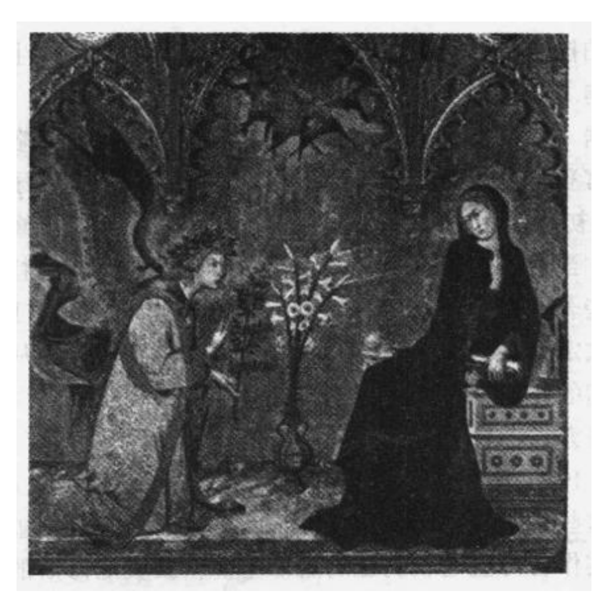
作为一位哲学家，波爱修受亚里士多德逻辑学所影响，探讨了关于共相和殊相，即一般和个别的逻辑哲学问题。公元3世纪著名的腓尼基学者波菲利最先提出共相问题：种与属是否独立存在或者仅仅存在于理智之中？究竟有形无形？如果无形，它们是与感性事物分离，还是存在于其中并与之一致？他认为这是需要下功夫研究的最高级的问题。波爱修的答案是：首先，种与属作为一类个体所共有的东西，不是独立存在的实体，否则，无法解释多个个别实体何以会同时占有同一个实体。其次，它也并非仅仅存在于人的心灵之中，而是作为无形的性质存在于有形事物之中，以概念的方式存在于心灵之中。也就是说，组成种属之共相概念的相同要素是存在于心灵外的事物中的无形性质，将这些相同要素抽象出来而构成的共相，是存在于心灵中的概念。心灵具有分解事物的要素，并将其相同的要素重新组合起来的能力。在此，波爱修既肯定了共相在心灵之外的实在性，又否定了共相的独立存在性，将之理解为一个"属性"范畴，而非"实体"范畴。他的思想与亚里士多德的哲学是一致的，也成为后世经院哲学唯名论的先驱。

波爱修在讨论"三位一体"问题时，引入并界定了希腊哲学的存在论概念。他对"存在"概念的辨析，开辟了中世纪形而上学的新阶段。他所作的最重要的辨析之一是关于"存在"与"是这个"的区分。他把"存在"解释为纯形式，把"是这个"，即具体事物，理解为对纯形式的"分有"。前者是单纯事物，不包含"存在"与自身的存在（"是这个"）的区分，是绝对的存在；后者是复合事物，包含着"存在"与自身的存在（"是这个"）的区分，是具体的存在。具体事

物的存在都是“分有”绝对的存在——纯形式的产物。这种思想显然又与当时占主导地位的柏拉图主义哲学的思想倾向是一致的。波爱修进一步把对形而上学概念的辨析运用于解决关于上帝三位一体的神学争论。根据他的哲学解释，上帝的存在是“存在”与“存在者”的同一。上帝作为存在，具有三个位格。因此，所谓的“基督双重人格论”和“三神论”都是荒谬的。

波爱修还运用柏拉图、斯多亚主义和新柏拉图主义的观点，论证了善与恶的性质、天命决定论和人的选择自由、命运的变幻与自然的秩序问题。他认为，人生的命运和自然的秩序是同一的，都具有无常的本性。因此，一切依命运降临的东西，都不是真正的幸福。只有美德才是不依赖命运，而是通过自己的追求可以获得的幸福，也是人生应该追求的目的。所谓的恶，乃是人们能力的缺陷，而非意志的缺陷。人们不乏行善的意志，但往往缺乏行善的能力，不知道什么才是真正的幸福或至善，误把功名利禄之类外在的幸福当作善来追求。那么，具有或者缺乏行善的能力，是否天命的安排呢？如果答案是肯定的，那么善与恶就不是人自由选择；如果答案是否定的，那么天命就不能控制善与恶，无以显示上帝的至善和全能。对此，波爱修的回答是这样的：天命是对必然性的预知，但不是必然性的实现。神所预知的合乎至善的必然秩序，要通过人对善恶的自由选择来实现。天命规定着世界的永恒的秩序，但不决定世界中的具体事件。具体事件是发生在时间中的偶然事件，是人的自由选择的结果。天命的必然是无法改变的，现实生活中的邪恶，即使暂时胜过善良，也改变不了惩恶扬善的必然性。

在古典文化衰落的时代里，波爱修竭力维护着古代的理



西蒙·马蒂尼《报喜》(1333 年)

性传统。他把希腊哲学的一些重要概念和材料译成拉丁文介绍给中世纪，他试图对信仰作出一种理性理解，从而为联接古典文化和基督教架起了一座桥梁。他的拉丁文著作与译著是中世纪学者了解希腊哲学文化的一条通道，他运用理性来研究和论证基督教教义的努力，成为中世纪巅峰期文化——一种将希腊罗马的理性传统与基督教教义结合在一起的基督教哲学文化的主要特征，因而他又被人称为“第一位经院神学家”。

公元 6 世纪时，东部教会的隐修士因反对拜占庭皇帝废除圣像禁令而遭到迫害，逃亡西方，并将属于柏拉图主义传统的神秘主义神学带到了西方。一批神学著作被译成拉丁语之后，便被罗马教会认作正统，从而进一步强化了西方中世

纪的柏拉图主义传统，对西方中世纪神学和哲学产生了深远的影响。

据《新约·使徒行传》记载，雅典最高法院亚略巴古提的法官狄奥尼修斯是使徒保罗在雅典传教时收的弟子。公元6世纪初，一些伪托是狄奥尼修斯的著作在东部隐修院流行起来。当这些著作传至西方后，由于狄奥尼修斯的特殊地位和这些著作接近于圣经的风格，罗马教皇马丁一世于649年将之钦定为正统神学著作。它们的真实性在中世纪从未受到过人们的怀疑。一直到文艺复兴时期，人文主义者爱拉斯谟经过研究方才发现，这些长期被教会奉为经典的著作可能是伪作。19世纪的德国学者斯蒂格尔马亚和考赫经过考证认为，这些著作带有明显的5世纪新柏拉图主义的痕迹，推测其真实作者可能是叙利亚的隐修士。伪狄奥尼修斯的著作有《神圣名称》、《神秘神学》、《天国等级》、《教会等级》、《信件十札》等。

在伪狄奥尼修斯看来，神学就是基督徒的哲学，就是关于上帝的智慧。神学包含肯定神学、否定神学和神秘神学。肯定神学把上帝看作形式的动力因，通过研究形式去探寻上帝的属性。它认为，不能像新柏拉图主义那样把上帝称作“太一”，上帝具有“一”与“多”双重属性，是一个有开端和终结的过程，可以分别用善、光、美来指称它的开端、连贯和终结，这也就构成了原初的神圣三元，从中又生出智慧、生命、存在之中间的神圣三元，以及智慧、力量、和平之特殊的神圣三元。它们构成了一个据以创造现实世界的理念原形世界，亦即形式世界，上帝就是它的动力因。它是超越被造物的，被造物和它的关系是分有和被分有的关系。

否定神学把上帝作为一切事物的目的因，通过研究被造

的可感和可知的象征性事物，去上升到神圣的实质。它认为，被造物是摹仿上帝、类似于上帝的。被造世界分为事物、人、天使三个领域，分别对应于奥义、学问和精神。它们摹仿、接近上帝的能力逐级升高，这种等级秩序显示或象征着上帝的圣道。奥义、学问和精神分别昭示着事物的律法等级，人的教会等级和天使的天国等级。每一等级又分别包含着三元结构和三种象征意义，例如，介于上帝和凡人之间的天国等级，作为不可言说的神圣的通报者，分为三级天使：上座天使、至爱天使和普智天使为上级三品，象征着本质、精力、活动三元理智；宰制天使、大能天使和统权天使为中级三品，象征着三元光照结构；首领天使、总领天使和奉使天使为下级三品，象征着三元知识结构。沿着整个世界的等级秩序逐步上升，一一排除带有人类思想局限性的因素，留下并获得不可言说的、越来越多的神秘因素，这样便可以接近或展现隐秘的神圣。

神秘神学把握上帝自身，通过不可知、不可言的超越性，上升到与上帝的超理智的融合状态，亦即神秘的体验状态。它认为，人类不可能通过思想和语言的途径来把握上帝，因为上帝是超越一切的。肯定神学借助范畴或名称，只能指示上帝的属性；否定神学借助于被造的世界，只能象征性地体会上帝；而神秘神学坚持上帝超越世界与本质，不是知识的对象。只有通过专一的爱和坚韧的苦修，才能产生神秘的洞见，进入与上帝合一的神秘体验。所以，神秘神学是体验，不是理论；是苦修之途，不是认识之路。它反映了修士们的思辨与情感、玄想与苦行相结合的精神生活，是隐修制度的产物。伪狄奥尼修斯的神学著作经过爱留根纳由希腊文翻译成拉丁文，对后世西方的思想产生了巨大而深远的影

响，爱留根纳、托马斯、中世纪的神秘主义者以及文学家等，都从他的神学思想中吸取了精神食粮。

君士坦丁堡神学家马克西姆（约580-662年）是伪狄奥尼修斯著作的注释者，他的注释与伪狄奥尼修斯的著作一起，被列为中世纪的神学经典。他指出，关于存在的肯定和否定同时适用于上帝。肯定上帝的存在并没有肯定他是什么，这与否定他是某个事物是一致的。在此，他看到了“存在”概念的歧义性，它既指本质，又指具体的存在者。在前者的意义上，上帝是无限的本质；在后者的意义上，上帝是非存在，是对存在着的一切的超越。然而，上帝的本质就存在于具体的存在者中，它不可表达，不可领悟。他把上帝的存在理解为力量，这种力量就是意志，既作为整合意志保持世界的秩序，又作为分化意志保持事物的个别性。上帝的意志与活动同一，上帝的活动是存在与生成的统一。因此，上帝既超越事物，又内在于事物。他还区分了上帝自身、理智领域、可感领域三个层次。上帝的存在、力量、活动之神圣三元，被分有出下一个层次的定在、善在、永在之理智三元，再被分有出更下一个层次的生成、运动、静止之偶然三元。在可感领域之中的人的灵魂归复理智进而与上帝融合。这种融合不用思想、知识或语言，上帝不是认识的对象，而是不可言说、不可解释的道。

公元8世纪时，拜占廷皇帝采取了更加强硬地废除圣像的措施，而一些坚持神秘主义的隐修士则主张，可以通过可感事物的象征意义去领悟上帝，象征意义是达到神秘境界的梯子，因而坚决维护圣像崇拜的合法性。耶路撒冷的一位修道院神甫、大马士革的约翰（约675-约749年）在反对废除圣像崇拜运动的过程中，阐发了他关于上帝存在的神秘

主义思想。他提出，在每个人的天性里都包含着上帝存在的知识，但这并不等于他具有了关于上帝存在的实际知识。上帝存在的知识是需要证明的：我们所知的是感觉到的变动的东西，变动的东西是被造的，因此，存在着创造者。肯定了上帝的存在只应验了上帝所说“我是我所是”，但并没有获得上帝“是什么”，即上帝的本质的答案。对此，人们只能使用否定性概念，如“非生”、“不动”、“无形”、“不朽”、“无限”、“不可知”等等，它们的定义不是对本质属性的肯定性陈述。人类不可能通过语言和概念认识上帝的本质，但可以通过感觉直观去体察上帝。他把形象称作“无字的书”，肯定圣像拥有不可言说的神秘作用。787年的第七次尼西亚会议确立了圣像崇拜的合法性，大马士革的约翰的学说由此成为正统。

中世纪早期的另一重要文化成果是在西哥特人统治的西班牙完成的。同样出身于罗马望族的塞维利亚主教伊西多尔(约公元576－636年）编纂了一部20卷的百科全书《词源》。“他在书中收进一切可以搜集到的资料，不论是已经证实或尚未完全核实的，也不论是深奥的还是荒谬的，可以说他过分信赖古代学者，而且受到罗马科学传统弱点的影响，以致不为人所重，但作为当时一位伟大的思想家仍不失其质朴淳厚”。[①] 该书包含从上帝和教会到不同的种族、语言、人物、动物、世界地理和食品衣物等等一切种类的主题条目。此外，他还编纂了一部三卷本的教父著作选编《教义撮要》。伊西多尔与奥古斯丁一样，认为如果能更好地吸收和运用语法学家的学问，那我们的生活将受益无穷。由于没有

① 霍莱斯特：《欧洲中世纪简史》，第47－48页。

掌握实权，伊西多尔的著作在当时备受冷遇。伊西多尔自己就曾描述塞维利亚的教士们对他努力重建一种更为准确的拉丁语发音方法所进行的肆意嘲讽。但在后来的几个世纪里，伊西多尔的著作却获得了巨大的声誉。《词源》都被视为标准参考书，在所有有名的修道院藏书楼里都能看到。《教义撮要》在12世纪以前，一直被西方教会用作神学教材。

中世纪早期有两部重要的历史著作。一部是图尔的格列高利主教（卒于594年）撰写的《法兰克人史》，它“是我们研究克洛维及其后继人统治情况的可贵资料，自应被列为当时主要史学家之一。然而格列高利的《法兰克人史》一书是用不合语法的拉丁文写成，文内充满残暴与愚蠢的奇闻，格列高利（图尔的）所刻画的是一个受野蛮残暴统治，被迷信玄想笼罩着的世界。他所论述的历史和修史方法，足以证明六世纪高卢文明的衰退”。[①] 即便是出身于罗马高卢望族的格列高利，面对古代历史著作的恢宏，也深感修史非自己力所能及。但一方面社会文道衰退，实在找不到博学宏才的学者来用华美的散文或诗篇来描述当前所发生的事情；另一方面，自己所处的时代非常纷纭复杂，既有善举，也有恶行，不可不记载下来。于是只好用自己粗陋的文笔把这些史实记载下来，以垂后世。[②] 该书始自圣经所说的“创始”，止于594年，越往后记载越详，尤其是对法兰克王国早期的经济生活、社会结构、争执演变、文化情况、民情风俗都作了比较详细的记载。另一部是英格兰加罗修道院的教士、历史学家比德（673－735年）撰写的《英吉利教会史》。比德

① 霍莱斯特：《欧洲中世纪简史》，第47页。

② 参见格列高利：《法兰克人史》，商务印书馆，1981年版，第1—2页。

学问渊博，通晓拉丁文、希腊文、希伯来文，精通《圣经》和其他典籍。《英吉利教会史》在历史上第一次使用“公元”（即耶稣纪元）作为历史编年基础，是中世纪最优秀的历史著作之一，也是研究英国早期历史的主要资料。该书的内容始自597年生奥古斯丁来不列颠传教，止于731年，虽主要叙述天主教在不列颠的传教经过，但也涉及到当时英格兰的政治、经济、文化等各方面的情况。与多数修道院的历史著作不同，这本书并非枯燥无味的编年史。它是一本清晰易懂，引人入胜的史书，经常可以领略到流利的笔锋。尤其值得称道的，比德坚持学术良知，努力客观地撰写编年史，在编写这本书期间，比德不仅访问了英格兰各地的教会组织，而且参考了意大利人、法兰克人、爱尔兰人的记载，从打量文献资料和口碑传说中得出可靠的结论。他说道，我不希望子孙们读到欺人之谈。这使得该书能够成为流传于后世的佳作。比德本人亦被称为“英国历史之父”。后来的阿尔弗雷德大帝把这部史书译为盎格鲁－撒克逊的语言，并于887年主持编写了盎格鲁－撒克逊编年史。

中世纪早期的文学主要是教会文学。此期由教士或修士用拉丁文写成的教会文学，可以说是当时欧洲唯一的书面文学。其主要体裁包括圣经故事、圣徒传、赞美诗、宗教叙事诗和宗教戏剧，运用寓意性和象征性的手法描写梦幻性故事，以赞美上帝的全能、圣母的奇迹、圣徒的布道和苦修等等。此外，还有一些英雄史诗的创作，它源于很久远的年代，基本上是歌颂品格高尚，才能卓著，为正义而战，英勇杀敌，为部落或为国家屡建奇功的英雄，它们大多属于民间传说或口头文学，常常是游吟诗人口中的篇章，有许多未能保存下来。由于种种历史的原因，此期的文学作品多集中在

英格兰地区。

在英格兰，迄今可以考证的最古老的文学就是僧侣们写的教会文学。教会诗歌的第一个代表人物是7世纪的凯特蒙。公元8世纪杰出的英格兰教士、《英吉利教会史》的作者比德记载了一个美丽而动人的故事：凯特蒙是惠比特修道院雇佣的一个害羞而敏感的牧羊人。一天晚上，天使出现在他的梦中，命令他唱天地万物的起源之歌。这位平时不会唱歌的牧羊人，居然一个连一个地唱起了上帝造物的赞美歌。修道院的修女们听闻了这个奇迹，就把圣经的内容讲给这个牧羊人，他便用盎格鲁－撒克逊语，把圣经的故事编成了押韵的歌，于是，这也就成了最早的英格兰诗歌，名为《凯特蒙组诗》，包括《创世记》、《但以理书》、《出埃及记》、《朱狄司》等，包含了一些异教徒写英雄史诗的成分以及日耳曼民族的生活因素。其中，根据《创始记》改写的一首诗，把魔鬼撒旦刻画成一个大胆而又热情的叛徒，后来英国诗人弥尔顿《失乐园》中的恶魔形象，以及拜伦的《该隐》，或许从中找到了创作的灵感。不过，凯特蒙的诗基本上未能保存下来，只能从比德的著作中去认识他。

生于750年的琴涅武普，有着与凯特蒙一样的传奇生平，据说原是一个游吟诗人，后因一次强烈的精神感受而皈依基督，成了一名牧师。他将圣徒的传记故事写成诗篇，使英格兰诗歌不仅限于圣经故事，而且还有了圣徒传。他留下了四篇诗稿：《基督》、《裘利安那》、《使徒们的命运》、《爱伦那》。此外，还有一些佚名的教会诗歌，如《十字架之梦》、叙事诗《朱迪思》，是古英语中很出色的诗篇。

《贝奥武甫》是现存最古老、最长的盎格鲁－撒克逊人的英雄史诗，也是中世纪早期最完整的英雄史诗。它有

3182行，以西撒克逊方言写成，创作于公元7世纪末8世纪初，公元10世纪出现了它的手抄本，至今未能确证它的原作者。史诗描述了这样一个故事：公元6世纪瑞典南部的王子贝奥武夫率领14个勇士跨海去丹麦，为解救国王罗斯加，与妖怪格兰代尔英勇搏斗，格兰代尔受重伤仓皇逃走。妖怪死后，妖怪之母疯狂跑来为儿子报仇。贝奥武甫与老妖展开了一场殊死搏斗，终于杀死了敌手。贝奥武甫回国后继任国王，执政50年，公正廉明，国泰民安，深受人民的爱戴。年老时，他的国内出现了一条火龙，劫掠村庄，滥杀无辜。贝奥武甫决心为民除害，上山向火龙挑战，双方开始了激烈的交战。在生死存亡之际，他的侄子威格拉夫奋勇冲向敌人，二人合力制服了妖魔。然而，贝奥武甫已经深受重伤，临终前，他把火龙洞中的宝物分给了他的人民。这部史诗规模宏大，有一定的艺术高度，是中世纪早期英雄史诗的顶峰之作。

至于中世纪早期的科学研究，可以说是几近于零，但终究并未完全断绝，“在欧洲的某些地方，通过黑暗时期的朦胧阴影，我们可以看见知识的小草挣扎出现于阳光之中。……修道院的兴起，使人们第一次有可能过稳定安闲的生活，因而唯有在寺院中才能找到学术新生的最早的征象。”① 由于在教会事务和宗教仪式中，除了一些艺术科目外，还需要一些天文历法和算术知识，例如它们可以教人怎样计算复活节的日期；由于在基督教的道德原则中，慈悲行善、治病救人被视为美德和义务，而医学正是一种实现手段，因而，间或有一些算术、天文和医学的研究不绝如缕。公元6世纪

① 丹皮尔：《科学史及其与哲学和宗教的关系》，第119－120页。

时，医学在修道院里首先得到复兴，本尼狄克教士们开始研究希波克拉底与盖伦著作的纲要，他们渐渐把这些著作里的知识在西方传播开来。“那不勒斯南面萨勒诺（Salerno）城的学校是最早的非宗教的新学术发源地。从这个中心发出了许多根据希波克拉底与盖伦的著作编纂的书籍。第9世纪时萨勒诺的医生已很有名；到11世纪时，他们开始读阿拉伯书籍的译本；他们的学校一直兴盛到12世纪才由普及于欧洲的阿拉伯医学所代替。”① 在距离罗马遥远的英格兰，7至8世纪时的盎格鲁－撒克逊人比德把当时西欧所有的知识都收纳在他的著作之中，他的科学主要根据普林尼的《自然历史》，也加了一些自己的贡献，例如对于潮汐的观察等。

总之，在中世纪早期阶段，精神文化处于十分贫弱的状态，哲学、神学、文学、历史以及科学等，犹如冬夜里的几点寒星，荒草园中的几株花苗，汪洋大海上的几个孤岛，以致一位现代西方学者在谈到这些早期的文化耕耘者时不无伤感地说道：“这样的人不是出生得太晚就是太早了：对在一个忧患连绵的时代复兴一种早已衰竭、奄奄一息的文化来说是太晚了，而对品尝他们不遗余力想实现的最后成功来说又是太早了”。② 然而，这些似乎生不逢时的文化播种者的努力并没有白费，历史将永远记住他们在力所能及的范围内所建立的丰功伟绩。因为正是这几点寒星的微光为黎明划破了夜空；正是这几株花苗在风雨之中摇摆着成长起来，孕育结出了开放满园的文化之花；而汪洋中的这几个孤岛正是开出未来文明之船的港湾。

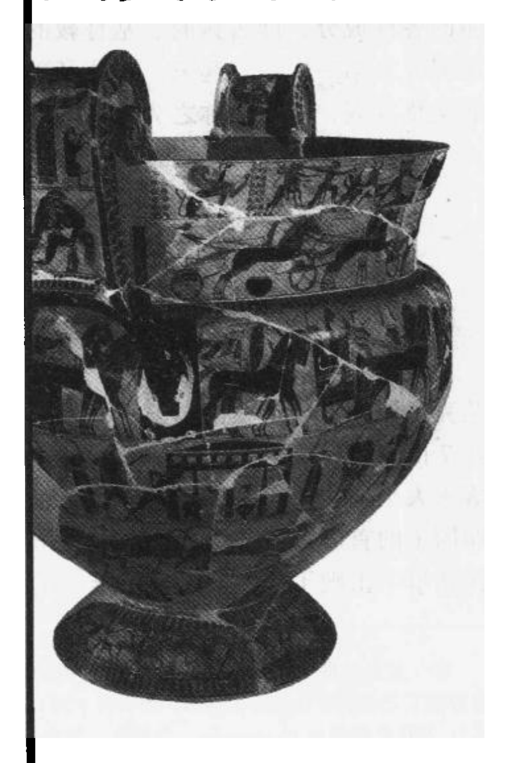
---

① 丹皮尔：《科学史及其与哲学和宗教的关系》，第120页。

② 沃尔夫：《欧洲的觉醒》，商务印书馆1990年版，第17页。

第三章

加洛林王朝及其文化复兴



- 加洛林王朝的兴起与查理曼的称帝
- 欧洲的第一次觉悟
- 封建制度和庄园制度的形成
- 加洛林时代的文化成就

公元8至9世纪，西欧世界开始出现了一个短暂的统一局面。这种统一首先表现在政治地理意义上。法兰克王国的统治者加洛林王朝[①] 经过几代人的艰苦征战，终于统一了日耳曼蛮族各王国，建立起一个接近于昔日西罗马帝国的辽阔国度。但同时，这种统一也表现在文化方面，构成欧洲文明的各种成分，即古典的、基督教的、日耳曼的成分，在一定程度上第一次综合起来。在此基础上，产生了加洛林王朝的文化复兴，被人们称之为“欧洲的第一次觉醒”。

一　加洛林王朝的兴起与查理曼的称帝

公元511年墨洛温王朝的杰出人物克洛维死后，他的法兰克王国被瓜分，墨洛温王朝陷入了自相残杀的局面。至公元7世纪时，墨洛温王朝的统治者们庸碌无能，大部分权力落入大土地主手中。法兰克王国的实际统治者是一些宫相，即国王的首席大臣。公元687年，作为宫相之一的丕平二世在竞争中击败了他的对手成为唯一的宫相，事实上，他已经

① 这是后世史学家们根据该王朝最杰出的人物查理大帝定名的。查理大帝的拉丁文名字为 Carolus Magnus，德文名字为 Karl der Grosse，故译为“查理大帝”；其法文名字为 Charlemagne，故译为“查理曼”；其英文名字为 Caroline，故其王朝被译为“加洛林王朝”。实际上，这不过是欧洲不同文字的汉译区别罢了。

成为法兰克王国的实际君主，也是加洛林王朝的开创者。公元717年，其子查理·马特继任宫相，统治着整个高卢。他征服了盘踞在领地的贵族和怀有敌意的部落，勇敢地击退了撒克逊人等对高卢的入侵。并于公元732年在图尔战役中打败了穆斯林，挽救了基督教的欧洲。他还协助主教博尼法斯和其他教士改变日尔曼的信仰，没收叛乱的教会和贵族的土地，推行采邑制，将土地有条件地赐给军事贵族，使他们为王室效忠服兵役，由此进一步加强了加洛林家族的统治。公元751年，其子矮子丕平在罗马教皇的默认下发动宫廷政变，废黜了墨洛温王朝的傀儡国王基勒得利三世，把他送进圣梅达尔修道院。在罗马教廷和贵族们的支持下，由著名的博尼法斯主教加冕为法兰克王国的国王。从此正式结束了墨洛温王朝的统治，开始了加洛林王朝时期。

"矮子丕平三世是一位有远见的君主，虔诚而务实际，爱好和平，但在战争中决不屈服，品德也在几世纪来任何高卢统治者之上。查理曼所有的成就都奠基在丕平时代；在他们统治的63年（751—814）中，高卢终于转变成日后的法兰西。"[①] 矮子丕平深知，争取教会的协助对于王国政治统治的重要性，于是，他恢复了教会的财产和特权。而罗马教廷在丕平即位问题上持赞同态度，也是为了继续格列高利一世为了抗击伦巴第人而争取法兰克王国盟友的努力。公元751年，侵入意大利的伦巴第人从拜占廷皇帝手中征服了拉文那，正在步步进逼罗马，罗马教皇只好向法兰克人寻求保护。公元753年，教皇斯蒂芬二世翻越阿尔卑斯山，前去与

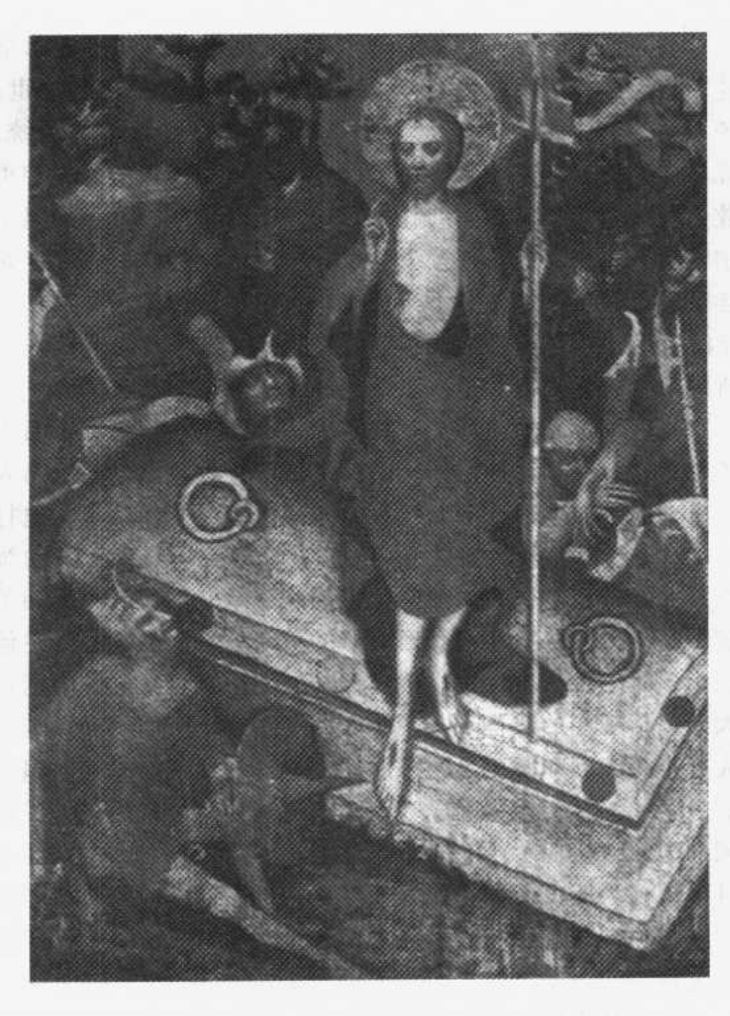
① 威尔·杜兰：《世界文明史》，信仰的时代，中册，东方出版社1999年版，第651页。

丕平协商，受到丕平毕恭毕敬的欢迎。教皇再次为丕平举行加冕仪式，封他为“罗马人的行政官”。并吁请他保护罗马教廷，免遭伦巴第人的侵害。丕平为了酬谢教皇的支持，于754－756年间两次出兵远征意大利，打败了伦巴第人，并将夺来的意大利土地赠给罗马教皇，史称“丕平献土”。丕平的捐赠使教皇成为罗马与拉文那之间领土的统治者，这一领地就是通称的“教皇国”。在此，法兰克王国与罗马教廷之间终于实现了联合，互相支持，互相利用，使西欧社会开始步入了通向统一的道路。

对于加洛林王朝取代墨洛温王朝，以及教皇加冕国王事件，道森评论道：“以查理·马特和丕平家族取代古老的王室这一内部革命所意味着的，远远不只是一个王朝的变迁。它标志着一种新型王权理想和关于法兰克国家的本质的一种新观念的诞生。……这是第一次在法兰克人中间采用国王由教会加冕和涂油叙职的宗教仪式，而且，这种新型仪式的重要意义，因三年后教皇访问丕平要他帮助他抵抗伦巴底人时又亲自重新主持了一次，而得到了加强。从此以后这种新型仪式就成为西方王权的一个特点，于是，圣油或圣职叙任油被涂在统治者身上，就被认为是授予给了统治者以新的神圣人格。”① 然而另一方面，对于基督教来讲，教皇加冕国王则意味着，教皇具有废立国王之权，而且，教皇国的诞生，也标志着教皇的世俗君主权由此形成。教皇既是宗教领袖，又是世俗君主，为日后教权与王权之争以及重建罗马帝国埋下了根由。可见，无论从哪方面来看，教皇为丕平加冕之举，都堪称中世纪史上最重要的事件之一，影响深远。

---

① 克里斯多弗·道森：《宗教与西方文化的兴起》，第78－79页。



基督复活（作于 1390 年）

公元768年矮子丕平去世，王国分给两个儿子：查尔洛曼和查理，兄弟间的内讧随之而起。三年后查尔洛曼去世，29岁的查理从此开始了大一统的统治。“他是日耳曼血统，说日耳曼语，并有日耳曼民族的特色——身体强健，精神勇敢，种族骄傲，其粗率纯朴，距离那一时代法国都市的温文尔雅有数百年之遥。他读书甚少，但所读皆属好书；晚年始尝试学习写字，虽然并不十分成功，但他能读古条顿语、文学的拉丁语，并懂希腊文。”① “除了战争之外，查理是我们所知自哥特人狄奥多里以后欧洲最正直开明的君主。”②

查理继承了加洛林王朝扩张法兰克王国的政策。他消灭了盘踞在意大利土地上的伦巴第王国，宣称自己是伦巴第人的王。他征服了巴伐利亚将之并入法兰克王国的领土。他打了18场漫长而残酷的战争，终于使撒克逊人屈从于他的统治，并皈依了基督教。他征服了西班牙东北部地区，缓和了信奉基督教的法兰克人和西班牙的穆斯林之间的关系。在他三十多年的统治生涯中，他用火与剑把法兰克王国的版图扩大到包括现在的法国、比利时、荷兰、德国、半个匈牙利、大半个意大利和西班牙的东北部，较之其父统治时期的疆土扩大了一倍多，使王国成为西罗马帝国崩溃以来最接近于帝国的国家，实现了西欧的重新统一。因此，在西方民众的心目中被视为罗马帝国在西方的复兴。世人加于他的头衔“伟大的”一词并入他的名字之中，称他为查理曼，“曼”即伟大之意。

查理曼将帝国划分为250个郡，指派效忠于他的贵族伯

---

① 威尔·杜兰：《世界文明史》，信仰的时代，中册，第652页。

② 威尔·杜兰：《世界文明史》，信仰的时代，中册，第655页。

爵来管理，或任将军，或任法官，或充当行政官员，贯彻国王的决议。为了监督这些伯爵，查理曼还设立了“钦差”，通常是由两个世俗之人和一个主教或者一个男修道院院长组成。他们每年对各郡进行一次巡视，传达查理曼对地方官员的要求，考核他们的行为，防止他们及其下属滥用权力，接受诉怨，补救错失，并向国王报告各地的情况。从查理曼所留下的种种敕令或法规来看，他试图通过应用和扩大以往沿袭下来的习惯法，来对社会生活的各个方面作出规约，他为政府、道德、农业、工业、财政、教育以及宗教立下各种法律，体现出由野蛮走向文明的种种努力。

查理曼更加密切了加洛林王朝与罗马教廷之间的联合，他大力扶持教会，充分利用基督教进行政治统治。他在广大的占领地大量兴办修道院，完善教区组织机构，培养具有一定文化的神职人员，他将基督教教义作为教育的工具，吸收教会人员治理政务，让主教在他的议会、大会及行政工作中扮演重要的角色。他允许教会有自己的法庭，让教士掌管婚姻和遗嘱之事。他还于公元780年发布了一项关于撒克森地区的敕令，其中有关条款将在此之前基本上属于教徒自愿交纳的什一税，强制规定为每个人应尽的基本义务。在敕令的有关条款中这样写道：“16. 这样作是基督高兴的：凡一切财库的收入，不论是由破坏和平或其他任何罚款以及国王一切收入，都应抽出十分之一，交给教会和教士。17. 同时，按照上帝的意旨，我命令每人都将自己的财产和劳动的十分之一捐纳给教会和教士。所有贵族、自由人或半自由人，都应从来自上帝的，拿出一部分还给上帝。”[①] 此外，查理曼

① 周一良、吴于廑：《世界通史资料选辑》，中古部分，第34－35页。

将大片征服的土地分配给修道院和教会，还在遗嘱中把自己所有财产的三分之一，留给法兰克帝国境内 21 个教区的大主教。当然，与此同时，查理曼也成了教会的主人。他控制着罗马教皇的人选和各地主教的任免权，召开和主持宗教会议，颁布宗教法规，操纵教会事务。查理曼亲自主持过 16 次宗教会议，会议决议均以皇帝敕令的形式公布。他要求主教和修道院院长按照所辖教区和修道院规模的大小与财产的多少，为法兰克王国军队出人出钱。他给教皇的指令和他送的礼物同样多，他颁布法规谴责教士贪图财物，剥削小民，俗念不断。“此种政教密切合作，产生了政术史上最光辉的一个设计：查理王国转化为神圣罗马帝国（Holy Roman Empire)，其后包含着帝国与教皇双方所有的尊荣、神圣和稳定。”①

公元 799 年，罗马教皇利奥三世遭到反对派攻击，逃出罗马城，向查理曼求援。800 年查理曼率军进入罗马，使利奥三世重登教皇宝座。800 年的圣诞节，查理曼身穿罗马贵族式的斗蓬和草鞋，跪在圣彼得教堂神坛前祈祷，教皇利奥三世突然把罗马皇帝的冠冕加在他的头上，赋予他奥古斯都的伟大继承人的地位和头衔。在场的所有人都向查理曼欢呼：“上帝加冕的奥古斯都、伟大而宽宏的罗马皇帝查理万岁！”于是，查理曼成为罗马人的皇帝，法兰克王国成为查理曼帝国。从此，教皇与主教的声势，因世俗的权威源自教会的授予而增强；查理曼因使自己成为上帝在尘世的代理人，而加强了对抗其他诸侯和不满分子的力量，并进一步推进了君主神权的理论。由教皇加冕的罗马皇帝及其帝国代表

① 威尔·杜兰：《世界文明史》，信仰的时代，中册，第 659 – 660 页。

了“一种高贵的观念。一个英勇地将世界从野蛮、动乱、无知回复到安全与和平，秩序与文明的梦想。”[①] 一个日耳曼王国的国王被基督教的教皇加冕为罗马人的皇帝，这一事件的意义，美国学者马文·佩里等人在《西方文明史》一书中这样评价道：“这一头衔意味着一个世界帝国的传统依然幸存，尽管西罗马帝国早在三百年以前就已经灭亡了。但由于是教皇加冕查理曼，这就意味着查理曼负有传播和捍卫基督教的精神责任。由此，罗马的世界主义与基督教的普济主义相融合。……教会领袖加冕一个日耳曼统治者为罗马人的皇帝，意味着日耳曼传统、基督教传统和罗马传统的融合，它成为中世纪文明的根本特征。”[②] 的确，查理曼帝国体现了一种世界性的基督教帝国的理想，一种将持续整整一个中世纪的理想。

当然，在查理曼被加冕为帝的事件的背后，也隐隐透出一些不和谐的音符。据查理曼大帝的第一位传记作者爱因哈德记载，教皇利奥三世的做法，令查理曼感到突兀。查理曼并不需要“皇帝”、“奥古斯都”之类的称号，甚至对它们有反感。查理曼自己也宣称，如果他能早知道教皇的预谋，他就不会在那天涉足教堂。现代史学家对此提出异议，认为查理曼素有帝国迷梦，且拥有至高权力，又能严密控制局势，不可能对此事一无所知，允许非心所愿的事情发生和实现。但无论如何，爱因哈德的说法表现出查理曼的一种隐忧。查理曼的天下是靠武力和智慧自己打下来的。教皇的加冕只不过是对既成事实的一种承认，查理曼对教皇的这种顺水人情

① 威尔·杜兰：《世界文明史》，信仰的时代，中册，第662页。

② 马文·佩里：《西方文明史》，上卷，第270－271页。

不感兴趣，也在情理之中。教皇的加冕固然使他的权势罩上了一道神圣的光环，但从教皇手中得到皇冠，毕竟包含着王权来自神权的隐患。事实上，在历代教皇心目中，教权高于王权是不可更改的信念。教皇历来强调所给予人的也可取之于人。文艺复兴时期著名人文主义学者爱拉斯谟曾证明一份被称为《君士坦丁赠与》的教会文件纯属伪造。该文件声称，第一位基督教皇帝君士坦丁曾将皇冠和整个帝国、整个西欧的统治权赠送给教皇，教皇退还了皇冠，但却接受了统治权。据说，这份文件第一次向世人展示的日期就在查理曼加冕之前不久的740年左右，查理曼不可能对此毫不知情。加冕为帝之后不久，查理曼在册封自己的儿子为王的时候，就把教皇和主教摈除在外，亲自主持神圣仪式，查理曼这位精明君王心中的警觉，可见一斑。“在这些行动中，可以看出帝国与教皇正常关系中间，一个长期、尖锐斗争的序幕正在揭起——11至13世纪斗争达到高峰。但在查理曼统治时期，斗争一直没有表面化，查理曼权势盖世，教皇势孤力微，不能真正与其抗衡。事实是丕平时代加洛林－教皇间的温和关系一直保持着，而教皇在查理曼柔情拥抱之下，已经达到窒息的程度”。[①] 查理曼强大的权势和力量虽然足以阻止教皇染指世俗权力，但却无法消除教皇离弃继承人对世俗权力的觊觎。几个世纪之后，基督教最强大的教皇英诺森三世，恰恰就是以查理曼被教皇加冕一事为根据，来强调教皇有权决定皇帝与国王的人选的。

① 霍莱斯特：《欧洲中世纪简史》，第90页。

二　欧洲的第一次觉醒

伴随着查理曼帝国的兴盛，加洛林王朝也出现了进入中世纪文化衰退以来的第一次文化生机。查理曼不仅是一位勇敢善战，扩张帝国领土的皇帝，而且也是一位热心于文化教育，开启人们心智的皇帝。他作为一个日耳曼的勇武君王，表现出了对古典学问和基督教的尊重。他力图通过兴办学校，扶持教育，来一方面提高教士的文化水平，以便使他们理解基督教，并准确地布道。另一方面来培训管理者，以便使他们能够很好地管理他的王国和皇家庄园。为此，他颁发了一系列关于教育的敕令，并且把欧洲最优秀的一批学者召请到帝国的宫廷，由此开始了所谓“加洛林王朝的文化复兴”。

当时的欧洲普遍处于文盲或半文盲状态，除了教士以外，几乎没有人会读书，而低级教士的知识水平也是很低的，同样地缺乏教育。为了改变这种状况，查理曼广纳欧洲的优秀学者来到帝国，恢复和兴办学校与图书馆。加洛林王朝建立的学校分为三类：最高级的是宫廷学校；第二类是主教座堂里的学校，培养神父与教士，讲授神学；最普及的学校是修道院办的学校，课程分为两类，一类是所有学生都必修的基础课，即“七艺”；另一类是神学，在修完必修课的学生中，挑选少数人继续学习神学，将来从事神职，其他大部分人从事世俗职业。七艺的内容范围在当时比较宽泛，“语法包括语言与文学，逻辑包括哲学问题的论辩，修辞包

括散文、诗与法律知识，几何包括地理和自然历史，代数涉及历法，音乐包括声学，天文学包括物理学与化学。它们实际上是人们当时所知的世俗知识的总汇。中世纪教育制度的建立是加洛林文化复兴的最重要成果。"①

在查理曼邀请的欧洲优秀学者当中，著名的学者阿尔琴（735-804）是一位核心人物。他是来自英格兰的撒克逊人，原在约克的修道院主持学校工作。当时的英格兰和爱尔兰在文化上处于欧洲的领先地位，约克和耶若的修道院是欧洲七八世纪时最好的图书馆。公元782年查理曼邀请阿尔琴负责主持帝国首都亚琛王宫里的"宫廷学校"。学校里的学生包括查理曼、他的妻子及其儿女、他的秘书爱因哈德、高级贵族以及那些将要被培养成皇帝的差役的年轻人。"查理是所有人中最用功的一个，他勤于求知就好像他以前专于国事一般；他读修辞学、辩证法、天文学；他非常努力地去学写作，爱因哈德说：'他经常在枕头下放一石板，以便在闲暇时习字；但因他开始太晚，故成绩不佳。'他狂习拉丁文，但在宫廷中仍说日耳曼语；他编辑一本日耳曼语文法，并收集早期日耳曼诗歌的杰作。"② 从这里可以了解到，宫廷学校里一项重要的教育内容是古典文化的学习，即所谓文法、修辞、逻辑、算术、几何、天文、音乐之"七艺"。在进行七艺教育的过程中，阿尔琴积极推进逻辑研究，组织学术讨论。不久，这所宫廷学校就成为一个活跃的研究、校订、抄写手稿以及普及全国教育改革的中心。公元789年，查理曼

---

① 赵敦华：《基督教哲学1500年》，人民出版社，1994年版，第206-207页。

② 威尔·杜兰：《世界文明史》，信仰的时代，中册，第657页。

发布敕令，要求设立学校教育儿童识字，“让他们召集一些孩子们，不单是依附人的子弟们，并且包括自由人的孩子们。要设立学校以教育儿童识字”。[①] 奥尔良主教狄奥多夫在他所辖的每一个教区内设立学校，欢迎所有的儿童到学校去，禁止教士兼任的教师收取任何费用，这是欧洲历史上第一个自由普及教育的例子。后来查理曼的继任者们和阿尔琴的学生们继续大力推进七艺教育，于是，在修道院的学校里，七艺逐渐成为面向所有学生普及的必修课，这使中世纪早期的七艺教育在加洛林王朝达到了高峰。

加洛林王朝复兴文化教育的重点和目的，主要是在于提高教士的知识水平和推进基督教文化的发展。查理曼自称：“我致力于改进教会的工作，不遗余力，对于推进教会的学习，更是全力以赴”。[②] 认为，信仰是需要知识的，他指责教士们言语粗鲁，谈吐无文。针对教士们普遍低下的文化水平，查理曼指示每一个教堂和修道院都设立学校，以便教育和训练教士读和写，提高他们对于《圣经》以及教会先驱的著作的理解。为此，他多次颁发教育敕令。公元 780 - 800 年间，他曾在写给修道院的敕令中指出，在许多修道院给他的信函中，他发现，虽然思想正确，但文辞鄙俗。由于他们未受教育，忽略学习，所以不能用正确的语言表达他们虔诚的心灵。他担心修士们因不能娴熟地写作而使理解《圣经》的能力太差。错误的语言很危险，错误的理解更危险。他教导修士们，虽然正确的行为比知识还好，但是，先有知识，后有行为。没有知识，就不可能行善。每个人应该研究他所

① 周一良吴于廑：《世界通史资料选辑》，中古部分，第 42 页。
② 周一良吴于廑：《世界通史资料选辑》，中古部分，第 41 页。

要做到的，这样，心灵才会知道什么是应当做的，在赞美上帝时，才不会发生错误。那些拣选来专门侍奉上帝的人，就更应该避免错误，因为他们是真理的仆人。因此，他命令修士们接受文化教育。他在敕令中这样写道："我与左右忠信深思熟虑，都以为由于上帝的恩典，在我管辖下的主教管区与修道院以内，除了必须维持修道院生活的秩序并进行神圣的宗教活动外，更应当对于上帝赋予学习才能的人，按照每个人的才能大小，热心地教他们读书识字。恪尊戒律，能使生活和谐优美，热心教导对于学习语文也是同样重要的。要讨上帝喜欢的人们，不但要行为端正，并且要言辞正确。圣经写道：'要凭你的话，定你为义；也要凭你的话，定你有罪。'……因此，我勉励你们不但不要忽略文字的学习，更应当用最谦虚的态度（这是上帝所喜欢的），热烈钻研，以求能更容易地、更正确地探索圣经的奥秘。……凡有学习和教导别人的志愿与能力的人们，应当选拔出来担任这项工作。这件事应该用十分的热诚来进行，正如我下命令时的热诚那样。我希望因为你们既是教会的战士，就应当名副其实，思想虔诚，谈吐文雅，行为端正，语言流利。使凡因为敬畏上帝或慕你们的名望而来见的人们，不但对于你们的仪容肃然起敬，更由你们的智慧（从你们的诵读中或唱诗中）受到教育；当他满意地离去时，更感谢全能的上帝了。"① 正是在查理曼的提倡和支持下，教堂和修道院的学校遍布法兰西和日耳曼西部，使教士们普遍提高了文化水平。

在兴办学校，提高教士知识水平的同时，查理曼还改进了拉丁文体，使基督教文化获得了统一简便的语言表达形

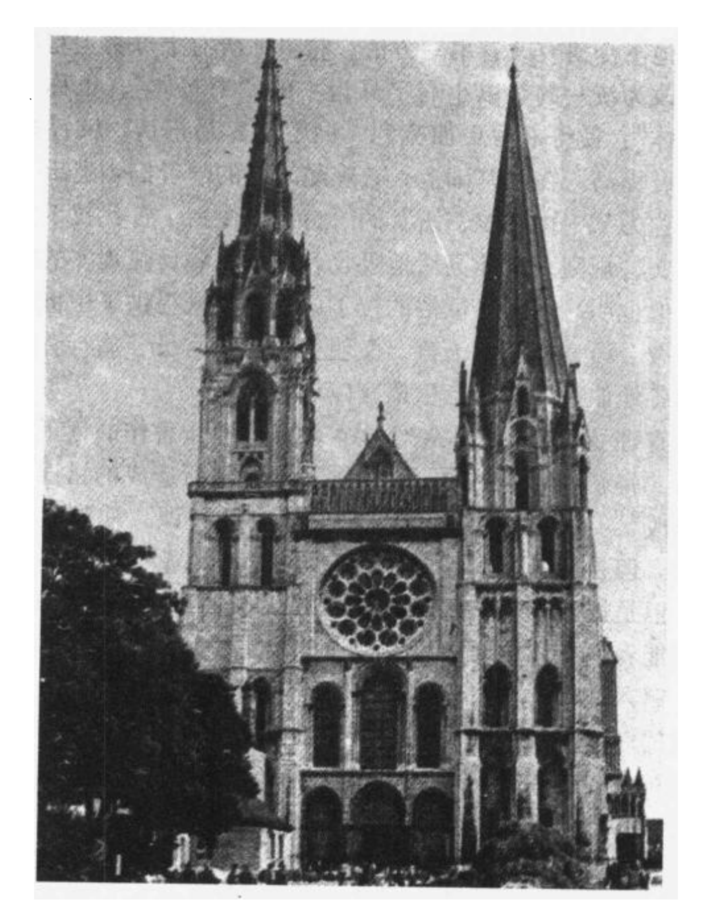
① 周一良 吴于廑：《世界通史资料选辑》，中古部分，第40-41页。

式。他下令研究改善书写方法，将以往所有字母都大写的方式，改为统一的、以小写字母为主的“书写体”，也称“加洛林体”，使得书写更加流利，词汇更容易辨认，阅读速度大幅度提高。在此基础上，查理曼时代的学者们创造出了一种被称为“中世纪拉丁语”的语言，既保留了古代拉丁文的基本文法规则，又能灵活地吸收和创造一些反映现实的新词汇，但也明显不同于世俗的拉丁语。这些既提供了中世纪统一的教会语言和学术语言，又使得学者、官员、旅行者能在欧洲各地旅行，不致产生语言障碍。

查理曼还十分重视圣经文本和其他经典著作的订正。他亲自“将新旧约全书中，由于抄写的愚昧所造成的错误，加以修改”，并指示“要使教堂中添置一些经课，使教堂更加辉煌。但是用作夜间诵读的经课，虽然编纂的意图是正确的，但是徒劳无功，很不适用，其中歪曲原文，错误累累。我不能容忍在我的时代里，使这些前后矛盾、文词谬误的辞句，窜入圣课之中，必须加以改正。”[①] 查理曼委托教士聘请来的教士保罗对天主教教父们的著作细加研读，选择出其中的精华，编纂成两卷。查理曼在遍阅全文，发现没有错误之后，下令颁行，着各地教堂使用。在 789 年的一道通令中，查理曼还要求，“在每个修道院中或主教区中，都要将赞美诗、字模、诗歌、日历、文法与天主教的书籍细加校正。因为常有人愿做正确的祈祷，而由于根据错误的本子，结果祈祷错了。当你们的小孩们练习读写时，不要让他们读错了或写错了。”[②] 最后，查理曼指派阿尔琴参照当时使用

① 周一良 吴于廑：《世界通史资料选辑》，中古部分，第 41－42 页。

② 周一良 吴于廑：《世界通史资料选辑》，中古部分，第 42 页。



夏尔特尔大教堂（建于1134年，1145年）

的各种译本，编写一部确定的《圣经》文本。阿尔琴经过修改和更正编成的《圣经》文本，被普遍接受，成为整个中世纪标准的《圣经》译本，这是一项重要的成就。阿尔琴在宫廷学校任教8年以后，于796年担任图尔的圣马丁修道院的院长。他鼓励修士们将哲罗姆的拉丁语《圣经》译本、拉丁

教父的著作以及拉丁古典书籍，加以更好、更精确地缮写。于是，其它修道院都跟着仿而效之。现在许多最古老的古典文本的残存手稿，都是加洛林王朝时期的抄本，都来自于这些修道院的缮写室。如果没有修道院的抄写者们不断地保存古代经文文本，这些文本是根本无法保存下来的。不仅如此，就连许多加洛林王朝的手稿，也都经过了修士们的精心装饰。霍莱斯特在谈到查理曼的这一功绩时写道："受纯洁基督教义并使基督教规条理化的责任感的驱使，他在加洛林教会发挥的作用，远远大于教皇。事实确是，称为'加洛林文艺复兴'的意义重大的知识复苏，正是由于查理曼对教会幸福的关注，以及对作为加洛林国家重要柱石的基督教文化的关注才得以产生"。①

在提高一般教士的知识水平和改进宗教生活的同时，基督教文化的复兴在有学问的学者和修士的层次中，更是营造了一种宽松活跃的学术氛围，形成了一种学术争论的风气，出现了一些有建树的思想。查理曼曾要求学者们，对于东方教会关于圣像崇拜问题的争论作出答案。于是，这些学者们于790年左右，进行了各种探讨和评论，他们的著作被集为《加洛林藏书》。随后，查理曼的继承者们继续鼓励学术争论与批评。"查理曼去世后，在加洛林精神生活日益深化的同时，加洛林学术成就，继续在天主教堂及修院学校中繁荣发展。有关自由意志与宿命论点问题的激烈论争，足以表明九世纪初期及中期，加洛林思潮的活力。为了与保存古典－基督教传统的加洛林文化纲领取得一致，加洛林文化复兴的'第二代'饱学教士们为接纳知识，致力于编纂百科全书的

① 霍莱斯特：《欧洲中世纪简史》，第92页。

准备。虽然这些都不是创新的工作，但在文化传播进程中却是极关重要的”。[①] 另据记载，阿戈巴尔曾对请神仪式提出辩难，认为以一次战役的胜败来验测上帝的灵验，以人事的成败来衡量上帝意志的善恶，这都混淆了人与神的界限。查理曼的儿子虔诚者路易采纳了他的建议，摈弃了这种请神仪式。查理曼的孙子秃头查理于850年提出了一些神学问题供学者们讨论，但并不强求一致的答案。考比尔的一位修士拉特拉姆诺与另一位不知名的修士，围绕着人的灵魂是个别的还是普遍的问题展开了一场争论。加洛林时代最著名的哲学家爱留根纳有异端之嫌的观点也得到了秃头查理的庇护。

然而，加洛林王朝的文化复兴只是一首短暂的曲子。这支曲子在公元814年查理曼死后，随着查理曼帝国的逐渐衰落又持续了一段时间之后，也逐渐地减弱下去了。查理曼帝国的兴盛和加洛林王朝文化复兴，在相当大的程度上是靠查理曼的个人素质和天才统治。然而，单凭一个人的一生，无法建立并保持一个新的文明。查理曼的儿子虔诚者路易，谦和高雅，宽厚仁慈，但却无力承担其父的帝业。公元840年路易死后，帝国被三个儿子瓜分。根据843年的“凡尔登条约'，“日耳曼”路易领得帝国东部，它标志着德意志的开始；“秃头”查理领得帝国西部，这是法兰西的开始；洛泰尔得到帝国中部王国，并承袭帝号，成为意大利的开端。这块土地在种族和语言上都不一致，因而不可避免地成了日后法兰西和德意志日耳曼之间的战场，在血腥的胜败消长中不断地更换着主人。

在中央权力式微的情况下，大土地主们的权力开始增

① 霍莱斯特：《欧洲中世纪简史》，第95页。

强。与此同时，马扎尔人、阿拉伯人、斯堪的纳维亚人，这些来自四面八方的侵略者在9-10世纪狂潮一般地横扫着拉丁基督教世界。在侵略者的大肆劫掠之下，村庄遭蹂躏，港口被破坏，教堂、修道院、图书馆被焚毁，人口大批死亡。贸易停滞，货币不再流通，农田变成荒地。欧洲经济陷于崩溃，国王的政治权威丧失，学术和文化生活也随之凋零了。这是自公元5世纪西罗马帝国灭亡之后，欧洲第二次遭到蛮族入侵洪流的洗劫。道森在谈到这一时期的文化时说："一个半世纪中，西方基督教世界遭受了一场甚至比5世纪的蛮族入侵更具有毁灭性的蛮族入侵新风暴，加洛林帝国不仅仅远比罗马世界软弱和微小，它还在每个方向都同时遭到攻击：来自北部斯堪的纳维亚的海盗，来自西部地中海地区的伊斯兰教掠夺者，最后，还有来自东部大草原（steppes）的一支新兴的游牧民族——马扎尔人（Magyars）——从多瑙河下游地区到整个中部欧洲和北部意大利的四处劫掠。这样，直到10世纪，西方基督教世界已经被不断高涨的蛮族入侵洪流所包围，而且西方文化的领导权已经转移到当时在独立的科尔多瓦穆斯林统治下达到它的繁荣顶点的穆斯林西班牙。"① 公元987年，加洛林王朝的最后一位国王路易五世死后无嗣，贵族和高级教士们遂在加洛林家族之外寻找领袖，贵族修·加佩当选为法兰西国王，从此开始了加佩王朝。而加洛林王朝的文化复兴也如昨日黄花一般凋谢了。然而，它的余香却穿过了历史的时空，熏染了后来的文化。中世纪文明并没有因此而再次退回到公元5世纪，相反，它在经历了痛苦的震荡以后，走向了中世纪文明发展的高峰。

① 克里斯托弗·道森：《宗教与西方文化的兴起》，第88—89页。

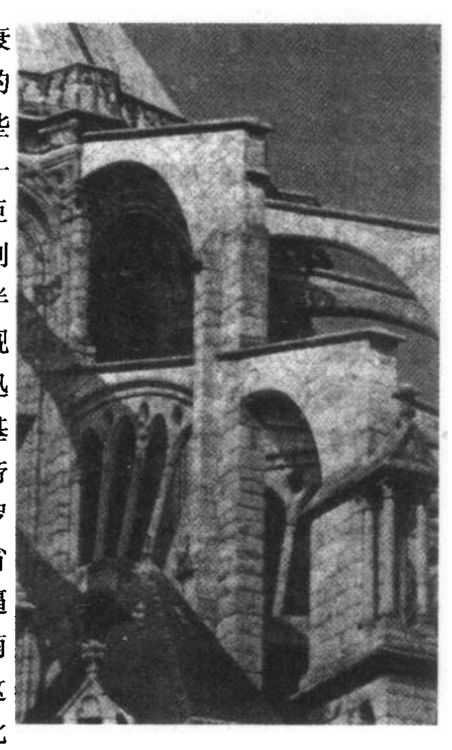
因此，加洛林王朝的文化复兴虽然是短暂的，但却意义深远。它使中世纪早期的文化衰退过程发生了转折，出现了生机。马文·佩里写道："加洛林王朝的文化复兴的确完全改变了成为中世纪初绝大部分时期之特征的文化衰退的进程。知识永远也不会再跌落到罗马衰落之后的那几个世纪的低下水平。"[①] 不过也需看到，这一时期的文化复兴还只是限于发现和抄写古典文本，并使之复活，学者们还没有达到独立的哲学思考或去寻求新的知识，所以，他们并没有重新获得希腊和罗马的根本精神，因此，也就不可能完成由后来伟大的神学家们所实现的信仰与理性的合成。从整体上说，这一时代的学术素质依然是比较低的，学术的恢复可以视为儿童的觉醒，不能与当时存在于君士坦丁堡的拜占庭文化、巴格达的伊斯兰文化以及科尔多瓦的西班牙穆斯林文化相比，更无法与希腊罗马时代的古典文化和意大利文艺复兴时期的文化相比。然而，尽管如此，一种不同寻常的欧洲文明已经在加洛林王朝的文化复兴之中生根了，它融合了罗马世界帝国的观念、希腊－罗马的理性遗产、基督教的彼岸思想以及日耳曼民族的习俗，为之后中世纪中期的文化繁荣奠定了基础。

三　封建制度和庄园制度的形成

西罗马帝国的衰亡和给日耳曼王国的兴起，使西欧世界

① 马文·佩里主编《西方文明史》，上卷，第272页。

繁荣的城市和贸易急剧衰退。如果说5至6世纪的日耳曼社会还保留有一些残存的商业贸易的话，一场具有世界历史意义的巨变则为西欧的商业贸易划上了句号。7世纪上半叶，伊斯兰教徒突然出现在世界历史舞台上，并迅速粉碎了地中海地区的基督教统治，摧毁了波斯帝国，夺取了拜占廷（东罗马帝国）的那些富饶的省份，并吞了西班牙，直逼法国心脏，从东、西、南三个方向控制了地中海这个伟大的欧洲湖泊，从此基督徒再也不能自由地泛舟于其上了。这一巨变的结果影响了以后历史的全部进程。由于地中海曾经是商业大动脉，航运停顿以后，西欧的商业几乎完全濒于绝境，商人在社会中消失了，由商人所维系的城市也同时趋于衰落。“根据我们所掌握的证据看来，显然从8世纪末期以后，西欧已退回到一种纯粹的农业状态。土地是生活的唯一来源，是构成财富的唯一条件。所有各阶级的人，从皇帝（除土地收入外，别无收入）以至最卑贱的农奴，均直接或间接地依赖土地的产物为生，不管他们是靠自己的劳动来获得这些产



夏尔特尔大教堂的扶垛

物，还是仅仅通过征收来获得这些产物并加以消费。动产在经济生活中不再起任何作用。整个社会生活都建筑在地产或对土地的占有上。因此，要使国家的军事制度与行政制度不建立在土地所有的基础上，是不可能的。现在只有从采邑的领有者中募集军队，从大土地所有者中选拔官吏。在这种情况下，没有可能保障国家元首的最高主权。即使原则上存在着最高主权，实际上它已经归于消灭了。封建制度不过意味着公共权力分散于代理人的手中。每一个代理人均拥有一片土地而独立，并且把他们既得的权力视为世袭权力的一部分。事实上，9世纪西欧封建制度的出现，不过是社会退回到纯粹文明时，在政治领域中的一种反响而已”。[①]

西欧中世纪社会是一个典型的封建制社会。在这种封建制的社会结构中，政府的权力由个别贵族行使，他们统辖着在经济上依赖于他们的人们。所以，汤普逊把欧洲封建制概括为“由个别私人在或大或小的领土范围内，在或高或低的程度上，代表或行使公共权力的制度。”[②] 就其实质而言，西欧封建制是一种领主和附庸的制度，它包含这样一些基本的观念：“首先，它包括这样一个概念，即统治权是属于任何一个采邑拥有者的特权。但是这种特权意味着一些十分明确的义务，违背这些义务可能导致采邑的丧失。第二，它包括这样一个概念，即一切政府都是建立在契约的基础上的。统治者必须同意要按照人的法律和神的法律公正地进行统治。臣民们则必须保证服从统治者公正的统治。只要任何一

① 亨利·皮朗：《中世纪欧洲经济社会史》，上海人民出版社，1964年版，第7页。

② 汤普逊：《中世纪经济社会史》，上册，第302页。

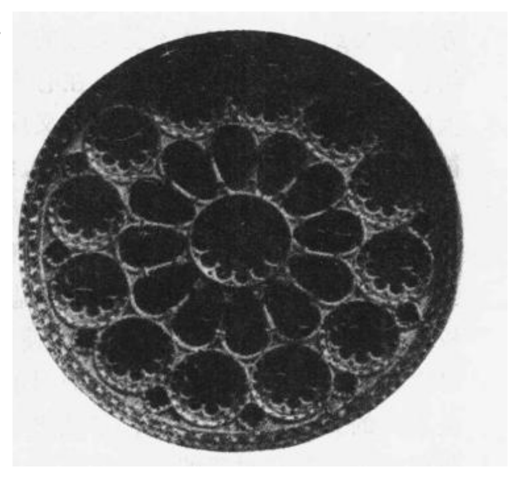
方违反契约，另一方就不受义务的约束，有权采取行动加以纠正。第三，封建主义是建立在有所限制的君主权这一思想上的。不管谁是统治者，封建主义反对绝对权威。封建政府被认为是法律统治的政府，不是人统治的政府，任何统治者，无论他的地位多高，无权随心所欲地把他的个人意志强加于他的臣民。根据封建的理论，任何统治者确实没有权力制定法律；法律是习俗或上帝的意志的产物。国王和贵族的权威只限于颁布所谓的行政法令使法律付诸实施。"[1] 这里可以看到，西欧的封建制是与中国东方的君主专制封建制完全不同的另一种社会形态，它是建立在以土地分封为纽带的封建的采邑制和封建的庄园制基础之上的。

西欧封建制的形成糅合了各种因素，经历了一个漫长的过程，它萌芽于罗马帝国晚期，在加洛林王朝时代已具雏形，最终确立于查理曼之后的内战和北欧人的入侵时期，在公元 10 世纪以后普遍流行于西欧各地。

从罗马帝国后期的制度中，主要是庇护关系和田庄制度中，可以追溯到西欧封建制的最初渊源。在很早的时候起，因遭遇不幸而破落的罗马公民，就开始寻求富有之人的庇护，通过为其服役，而成为庇护人保护下的平民或者附庸。在帝国衰落时期，这种庇护关系得到了极大的扩展。这是因为，在这一时期，大地产已经遍及帝国各地，虽然有法令限制大地产的面积，但是大地主们却用分散地产于各省的办法，来逃避这项限制。由这些大地产形成的世袭领地，越来越成为一种政治性的社会组织，成为地方主权的小岛。按照

① 爱德华·麦克诺尔·伯恩斯、菲利普·李·拉尔夫：《世界文明史》，第二卷，商务印书馆，1987 年版，第 10 页。

狄奥多西法典，法官不得进入私人土地上开庭审判，如果有犯人应该受到逮捕，则执行逮捕者应是领主的管家，而不是国家官吏。因此，城市或乡村的中下层民众，或由于不堪经济上苛捐杂税的重负，或由于生命财产的安全上难抵蛮人的侵害，便有越来越多的人逃往大领地，以求得到庇护。有的甚至是整个村庄请求大领主的庇护。当然，这种庇护是以提供一定的义务来换取的。于是，庇护成为了一种制度。这为领主与附庸的封建制人身关系种下了根苗。公元3和4世纪时，在意大利发生了一场经济和社会的大变动，其特征是工商业萎缩，向自然经济倒退，农奴制的发展，以及向世袭制过渡等等。在这场变动中，农业生产大为衰落。为了制止农业生产的下降，政府用一系列命令把农民束缚在土地上，实际是把他们置于大土地所有者的统治下，使他们成为地主田庄的隶农或农奴。田庄制增加了大土地所有者的财富和重要性，逐渐地推动了藩属封建主义的发展。控制着大批农奴的地主们越来越像封建官僚一样，固守田庄，修墙筑垒，向他们的附庸收税，制定法律来管理他们的事务，行使司法权力等等，蔑视或对抗中央政府的存在。这里已经在孕育着以个别权力行使公共权力的



夏尔特大教堂圆花窗外观

封建制的萌芽。与此同时，帝国后期的政府腐败，法律松弛，国家观念与公民意识日益丧失，政府与法律在公众心目中的威信严重下降。于是，社会也一步步陷入无政府状态，政治权力开始从中央政府向私人手里转移，这无疑也加强了封建主义倾向的发展。从这里的追溯中，我们发现了中世纪封建制的历史渊源，它包含了一种罗马因素。这种因素的核心观念即是由权利和义务构成的契约关系。普遍的契约关系是市场经济的产物。在市场经济中，每个人都有自己独立的利益，都有保护自己利益的平等权利，以及尊重别人同样权利的义务。契约就是两个人各自进行利益比较，在一系列的讨价还价后而达成的，双方都有所得，也有所失的自愿协议。因此，在市场经济中形成的人们独立的利益，对自己利益的明确意识和保护自己利益的明确权利，是形成普遍契约关系的社会条件。罗马社会已有相当发达的私有制经济和商品交换关系，罗马法律对于简单的商品生产的所有重要方面，都给予了详尽而明确的规定。正是在这个意义上，萨拜因认为，对于中世纪欧洲的封建制度，“罗马贡献了财产关系”①。

当日耳曼人摧毁了西罗马帝国之后，在西欧的土地上出现了一系列互不相属的蛮族政权。在缺乏国家或政治共同体的概念下，日耳曼人无能继承罗马帝国的行政传统，而是把王国再次划分为若干区域，由挑选的一些王公贵族来管理，负责主持公道，维护社会秩序，征收税金。这就孕育着王公贵族篡夺王权和发生内战的危险。日耳曼人的法律观念也与罗马的法律观念有重大不同。罗马法律体现着统治者的意

① 汤普逊：《中世纪经济社会史》，下册，第325页。

志，也就是说，虽然皇帝的合法权力来自人民，但皇帝在被授予权力之后，他所喜爱的就都具有法律效力。而日耳曼法作为习惯法，它不是统治者的意志，而是世代相延的古老习俗。也就是说，法律是属于民众的，是一个社会共同体的财富。它是被发现的，以人民的名义制定的，由国王宣布的。它高于任何人的权力，没有人可以绝对专制。它具有约束人与人之间的所有关系，包括臣民和领袖之间的关系的力量。这一观念构成了未来欧洲中世纪封建制度的一个重要因素。由于法律是作为习俗存在的，而不同的部族是遵循着不同的习俗的。因此，在一个地区里，就会因为存在着不同的部族，而有不同的法律。例如在高卢地区就有多达 7 种不同的法律，分别适用于罗马人、撒利安的、水宾的和沙马维的法兰克人、勃艮第人、西哥特人和阿拉曼人。另外，随着日耳曼人入主欧洲，他们的“亲兵队”或称“扈从制”组织，也一起带进并实行开来。它是一种以荣誉、信诚、勇敢和互相尊重为基础的军事兄弟会，体现着一种由亲兵对首领的忠诚，首领给予亲兵以荣誉的关系所维系的人身关系，这构成为中世纪封建制的又一个重要因素。

公元 5 世纪后期法兰克人入主高卢以后，国王占有了庞大的帝国国库领地。国王成为最大的地主。国王又把自己的部分土地赐予了他的侍从和卫兵，作为他们服务的报酬。这些人与原高卢－罗马的贵族、基督教教会的主教一起，成了法兰克王国的第一批世袭地主，大多数法兰克人则成了自由的小农。然而，公元 6 和 7 世纪期间，经常发生的战乱和由此带来的沉重的赋税，使独立的小地产越来越难以为继，大批自由民通过多种途径降到了农奴的地位。例如，普通的自由农民为了安全，也为了继续生活下去，主动把自己的土地

让与附近的一个地主，然后，再以“请求方式”收回这土地来耕种，以求得到地主的保护。或者效法罗马帝国时期的庇护制，衣食无着的自由人直接请求大领主的庇护，通过与庇护人形成“委身”关系，即委身者为庇护者服役，庇护者维持委身者的生活，来求得安全和衣食。在此，无论“请地”，还是“委身制”，都体现了明显的契约关系。在当时一份农民请求委身的文件中，可以清楚地反映墨洛温王朝后期的委身制度。委身文件里这样写道：“如众所周知，我因衣食缺乏，无以为生，请求大人本笃信上帝之虔诚，与慈爱为怀之善心，准许我委身于大人监护之下，我已如此作了。以后您必须供给我衣食，予我以帮助与救济，我将尽我的力量为您服务，不负您的援救与保护。在我活着的时期，我将在合乎我一个自由人身份的情形下，为您服务，维护您的荣誉。我不得脱离您的统治与监护，将毕生投靠在您的势力与保护之下。因此，您我之间，如一方欲解除此种契约，必须付与对方若干先令作为赔偿；此种谅解，永久不得破坏。（因此，将此合同缮写两份，立约双方，各执一份。）”[①] 在此，我们一方面看到罗马法律的传统正在融进日耳曼的世界，另一方面也同时发现，封建制度的因素在墨洛温时代得到了进一步的发展。

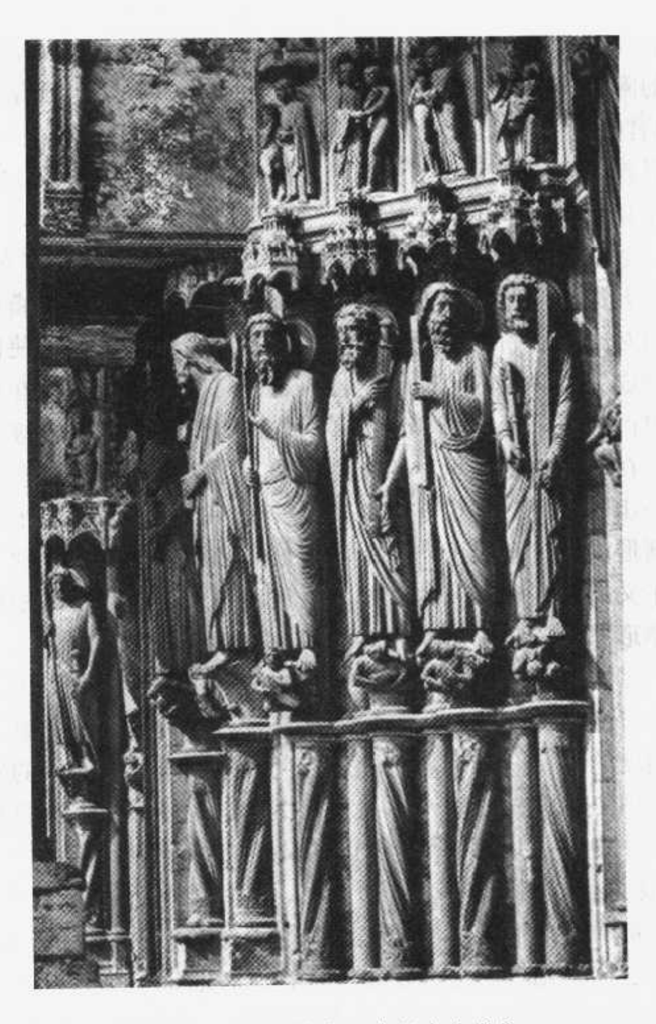
墨洛温王朝末年，势力越来越大的地方领主威胁着国王的权威和王国的统一。公元 687 年赫里斯图尔·丕平成为全国掌握实权的唯一宫相，实际上开创了加洛林王朝的开端。其子查理·马特于公元 715 年继承宫相之位后，在全国推行了采邑制改革。查理·马特的改革是一种土地关系的变革，

① 周一良、吴于廑 主编：《世界通史资料选辑》，中古部分，第 29 页。

它改变了墨洛温王朝将土地无条件地赠与王公贵族的作法。首先是没收了部分叛乱贵族和教会的土地，然后将土地有条件地恩赐给有军职的贵族，要求他们必须履行对王室所承担的义务。这种恩赐土地的作法，可以看作是国王与军事贵族之间订立的一种土地租借的契约：国王将土地定期或不定期地借给贵族，贵族享有这土地的收益权，条件是忠于王室，在国王的军队中任职，为国王服兵役。这种国王有条件分封给贵族的土地，即称为采邑。采邑一词的原意即为恩惠、恩赏，由封君恩赐一块土地给封臣，使恩赐与土地联系起来，逐渐分封的土地就转化为采邑的称呼。所以，简单地说，采邑就是承担一定义务的封地。采邑的所有权依然在封君的手里，如果封臣不履行他所承担的义务，他可以自由处分，随时收回；封臣对采邑只有收益权，并且不能世袭。查理曼在公元811年的《卜诺尼恩斯敕令》中这样规定："凡占有王家恩赐地，在抵抗共同敌人时，不愿与其他贵族同赴前线，或不愿和他在一起，而擅自离开者，当受撤职、收回采邑处分。"[①] 在此，采邑制把日耳曼"亲兵制"中亲兵对首领的忠诚与依附，同罗马法律传统中以保护私人权利为基础的契约规范结合了起来，这使得军事贵族因领受土地而自愿接受王室的束缚，无疑会有力地加强国王的政治和军事地位。

从公元8世纪下半期加洛林王朝时代起，采邑制就成为法兰克王国的一项重要制度。王室把国库领地之外的大量私产都作为采邑，分封给为其服兵役的贵族、地方官员和教会，使他们成为效忠于王室的附庸。从国王那里获得采邑的

① 周一良、吴于廑 主编：《世界通史资料选辑》，中古部分，第38页。



夏尔特尔大教堂南面中门上的塑像

大贵族，常常还要再把土地分封给手下的士兵，或者支持自

己的其他贵族，使他们又成为向自己负责，但并不向皇帝负责的附庸。由此便形成了欧洲封建社会的一种特有现象，即“封君的封君不是封君，封臣的封臣不是封臣”。这样，在封建贵族中便逐渐形成了新的社会等级制度。中世纪骑士阶层就在其中孕育生成。法兰克武士要装备齐全，需要良好的坐骑，全副武装，一定数量的随从，因而要有经济上的支持。那些大贵族们通过向这些武士或称骑士分封土地，既满足了他们对土地这一中世纪最重要的财产形式的要求，也使他们同时成为大贵族的附庸。这样，越来越多的骑士们，在对土地财产的追求下，渐渐形成为一个附庸着大贵族的特定阶层。在以后的年代里，骑士制度及其组织在整个欧洲获得了进一步的发展，不仅有世俗骑士，还有教会骑士。骑士阶层逐渐形成了一套属于自身的精神信念和行为规范，体现了封建主义的最高理想及其美德，以致出现了一种新型的中世纪文学形态——骑士文学。

在法兰克王国实行采邑分封制的过程中，法兰克国王们还常常把豁免权赐给一些封地持有者，这种作法也加速了封建制度的发展。所谓豁免权是指世俗贵族或教会贵族的领地不受国王代理人的管辖。在公元7世纪的一份国王颁赐特免权文件中，可以对墨洛温王朝末年的特免制度窥视一斑：“我认为我如赐予教堂（或任何人）以彼所应得的恩宠，并在上帝的帮助下以书面文件保证此种恩宠可长期享受，必可增加王权的光辉。兹特宣布：我答应某地领主兼某教堂主教某某的请求，为了我的灵魂永远得救，特赐给他下列的恩宠：在某主教的教堂所现有的，以及以后该教堂靠上帝的恩宠所取得的庄园范围内，政府一切官吏俱不得入内执行审判，收敛罚款，或其他事务。此种权利俱由该主教和他的继

任者执掌。因此，我命令你（注：指管辖该地区的伯爵）、你的属员、你的后任，任何人都不得进入该教堂的庄园，执行审判，或收敛罚款，无论该教堂的庄园在国内何地。凡国家应由该教堂领地居民（无论自由人或奴隶，罗马人和野蛮人）所征收的一切赋税，为了我的灵魂得救，我已赐予该教堂，由教堂人员永远自行处理，以适合于该教堂最大的利益。"[①] 可是，豁免权发展的结果，必然是贵族本人成为行使公共权威的真正独立的领主，他只在名义上服从国王的统治。而另一方面，采邑制的推行，其结果必然是既加强了各地封臣的独立性，又加强了中央政府对全国各大土地占有者的依赖，这两个方面结合起来，有力地强化了封建关系的形成。

在查理曼政权的鼎盛时期，查理曼的统治能够较为有效地控制着全国各地。不仅地方的封臣大吏、公爵、侯爵、伯爵，就是领受采邑的主教和修道院院长，也向国王行臣服礼，宣誓效忠。为了防止那些被任命管理地方政务的伯爵世袭和滥用职权，查理曼还设置了作为皇帝使臣的巡回使，成为在一个特定地区巡回视察的官吏。他有自己的法庭，可以依法罢免伯爵，并负责监督地方的财政、司法和教会行政。巡回使的设立在国王与地方政府之间形成一条重要纽带。因此，虽然采邑已经遍及法兰克王国，封建制在采邑制中已具雏形，但是，各地领主的经济和政治权力受到查理曼的有力控制，封建主义的进一步发展受到了抑制。然而，公元814年查理曼死后，法兰克王国便陷入了分裂状态，这是9世纪

① 周一良、吴于廑 主编：《世界通史资料选辑》，中古部分，第29－30页。

西欧政治史上最重要的事件之一，它推动了封建制的最终确立。

以采邑制为基础的国家，不过是由采邑和保有权构成的集合体。作为国王与贵族私人之间的一种契约，采邑制已经承认了接受分封的贵族们具有独立的经济利益，以及豢养私人武装保护这利益的权利。这一制度本身就孕育着分裂的因素。贵族们通过分封，得到了来自采邑的经济利益和保护自己私人利益的政治权力，所付出的是对王室的效忠和服役。然而，一旦采邑制不能满足贵族们的利益时，贵族就会退出契约，不再忠于王室。而王室之所以能够保持贵族的效忠，就是因为不断地满足贵族对土地的贪婪。查理曼大帝连年征战，使帝国版图不断扩张，也带来了丰厚的战利品，为王室与贵族双方之间的利益提供了统一的基础。可是，9 世纪以后，北欧人、马扎尔人、撒克森人入侵欧洲，造成法兰克王国的巨大压力，查理曼的子孙们再也无力向外扩张，以往的战利品也日渐枯竭，王室不能再满足贵族的贪欲。逐渐地，原来承担效忠王室义务的贵族，滋长了篡夺王室权力的倾向。他们在采邑上独立执法征税，丝毫不顾及王室意愿，逐渐从王国官员演变为地方王公，国王难于驾驭。在查理曼之子，虔诚者路易执政后期，三个儿子为继承王位，得到王室的最大财源国库领地，或以武力，或以采邑，极力在贵族中间拉拢忠臣，扩大自己的势力；贵族们或想得到更多的土地，或害怕失去已有的采邑，也纷纷委身于这个或那个兄弟，因为按照当时的土地保有权制度，国王死后，所有旧的效忠契约都立即失效，要与新王重订。新王可根据自己的意见重订或者不订，很多贵族就会因此而失去现有的采邑。于是，贵族们，甚至连僧侣都划分为不同的派系。这个由采邑

和效忠维系的王国实际上已经分裂了。

在随后兴起的无政府状态中，大的政治和经济单位不再可能，国王的统一权威已经丧失，地方贵族的经济和政治势力因失去中心控制，变得越来越独立。而生活在无政府状态中的人们，则迫切地需要安全与保护，因而不断地投身于领主们的庇护之下。9世纪后期，采邑变成了世袭领地，进一步加强了各地领主独立而稳固的经济地位和政治权力。特别是9世纪中期以来的北欧海盗、阿拉伯人、马札尔人的入侵狂潮，把整个拉丁基督教世界抛入了可怕的战乱和危机之中。时代的动荡加速了政治的不安定状态和地方分权政治的发展，伯爵或领主们渐渐将他们为国王管理和保卫的土地，看成是他们自己的土地。同样地，缺乏安全感的居民们，由于越来越需要向他们寻求保护，因而，便也将这些伯爵或地方领主看成是他们自己的统治者。贵族们在所管辖的地区，行使着先前由国王掌握的公权。在大领主们未能保护他们的领地免遭灾难的地方，政治权力更加分散。在许多地区，政治单位逐渐缩小成为城堡领地，即靠近领主城堡的那片土地，而小农们就处于他的比较强大的邻居的庇护之下。这些邻居常常拥有武装的侍从，筑有供人们避难的堡垒，在属他的区域里行使着事实上至高无上的权力。逐渐地，以城堡为中心的庄园普遍发展起来，成为封建制度和封建社会的基础或基本构成单位。终于，在各种因素的作用下，新的封建秩序完全形成了。

在汤普逊的《中世纪经济社会史》中，有一段话描述了这一过程："在查理曼以后，各种制度都没有了。但是在这时期，从国家的瓦解里培养了尚武好战的一代作为补偿。每个小首领稳固的立脚在他所占据的或他所保持的领地上。他

保有这领地，不再在受托的地位或在使用的地位上，而是作为财产和遗产了。那成为他自己的庄园、自己的村庄、自己的郡邑了。那不复属于国王；他要求它是属于自己权利范围的。在这个时期，保护人，即保管人，就是一个能够战斗或能够保卫别人的人……贵族按当时的语言，就是战士即士兵……是勇猛的人，有权势的人，善于使用武器的专家；他不逃走，不付赎金，在队伍的前头挺出胸膛稳固站立，以他的宝剑来捍卫寸土尺地。"① 由于这些勇士，普通的农民得到了保护和安全，他们获得保护和安全的代价，则是付出自己的土地和自由。他们献出土地，与保护人订立委身契约，成为依附于保护人的附庸或不自由的农奴。他们替保护人工作，耕种他的土地，交纳地租，维持他的部队。

同样是出于保护和安全的需要，大大小小的领主们也通过明确各自权利与义务的契约，结成封君和封臣关系。在这种封建政治体制中，封君与封臣相互负责。封臣宣誓效忠封君，并承担封建义务，包括为封君服兵役，提供军事上的物资支持，出席封君的法庭，仲裁争讼；若封君被敌人逮捕，要筹集赎金等等。封君的义务是保护封臣的荣誉、生命和财产，通过提供衣食，或者授予封地，来维持封臣及其家庭的生活。一般来说，封君和封臣都觉得，为了荣誉不能不遵守效忠誓约。若封主未能保护他的封臣免遭敌人威胁，虐待了他，或者增加了已由封建契约订好的封臣之义务，那么，对封臣来讲，放弃他对领主的效忠，便成为众所公认的惯例。同样，若封臣没有履行他的义务，领主将传唤封臣到他的法庭，在那儿，他将因背信弃义而受到审判。若封臣被发现有

---

① 汤普逊：《中世纪经济社会史》，下册，第316－317页。

罪，他将会丧失封地甚至生命。

公元10世纪以后，封土制十分盛行，正所谓“没有无土地的领主，也没有无领主的土地”，从上到下形成层层分封的等级制：国王将采邑授予大封建主，他们再依次将这些采邑划分为更小的单位，再封给封臣，封臣还可以继续下封，这样，统治阶级的所有成员，从地位最低的骑士到国王，都在封建等级中占有一席之地。关于中世纪封建关系的金字塔形结构，布林顿等人写道：“全国所有的领主与封臣都照金字塔形排列，整齐而又匀称。在封建金字塔的最高层是国王；此一阶层是国王的主要封臣；而他们也是拥有封臣之封建领主。国王封臣的封臣称为“再封臣”（rear vassals），所以他们是封建金字塔之第三层。但是，他们也可拥有自己的封臣。这种“封臣”又有“封臣”的“再封建”（subin-feudution）过程一直发展到封建金字塔的基部，发展到没有赐封资格的最低封臣为止，这些地位最低的封臣虽然不再拥有“封臣”，但是他们仍然是武士贵族统治阶级中的一分子。……土地拥有的方式在理论上也形成了相类似的金字塔。只有国王拥有土地；所有的封臣，可以说是直接或间接地依据封建契约规定从国王处“租借”他们的封邑，并且他们对封邑具有世袭的租借权。”① 而作为这个封建关系金字塔的地基支撑着整个塔身的，就是因丧失了土地而依附于封建领主的广大的农奴。

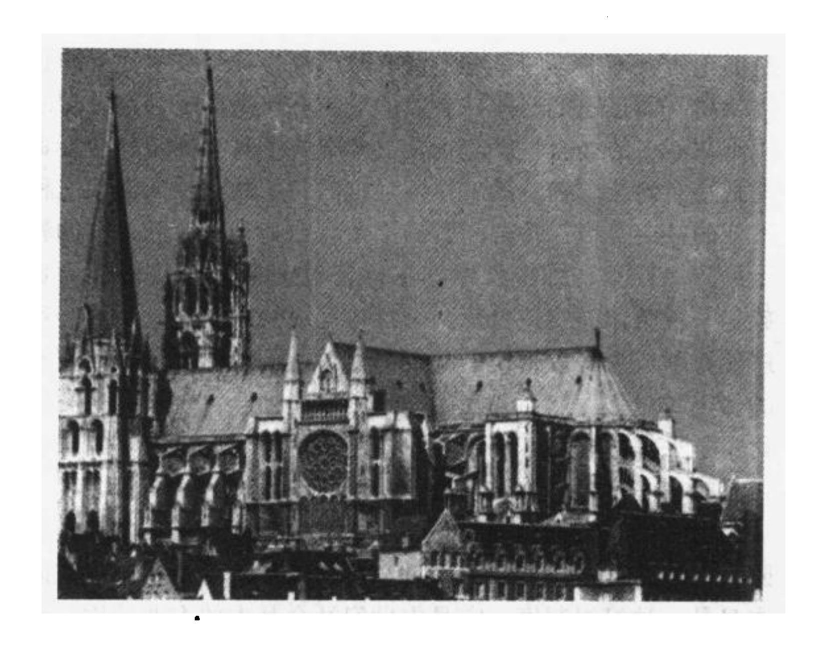
教会也与世俗社会一样，完全地封建化了。根据僧职授予权，一所寺院的创立人，保留对该寺院财产的所有权。于是，教区的财产已为俗人所控制。主教、住持、教士都为各

① 布林顿、克里斯托夫、吴尔夫：《西洋文化史》，第二卷，第48页。

自的庇护人所委派，教区土地成了他们个人的领地。教会也常常将土地分封给男爵，他就成为对教会负有封建义务的附庸。在教会内部也像世俗社会那样，划分出上层与下层、独立与依附的等级，形成了森严的教阶制。整个社会处在一种普遍的主人与附庸的等级关系之中。

在由封君与封臣关系构成的政治体制中，国家是一个由契约维系的松懈的政治共同体。在这里，国王与他统治下的人民之间，与他的陪臣之间，也有着明确的契约关系。国王在加冕时宣誓：国王的责任是执行正义，自己也同样服从法律。如果他未能做到，人民就没有义务效忠国王了。按照封建法律，一个附庸有权撤销他的臣服誓约，向他的领主甚至国王提出挑战，只要他违反了正义。同样的原因，领主也可以废止对附庸的保护。若领主与附庸之间发生争端，一般由封建法庭来解决。法庭由贵族联合组成，国王只是众多法庭成员中的第一位，即同等的人们中间的第一人，就像他是领主们当中最大的领主一样。无论封主和封臣，如果他们认为自己的权利受到不公正的侵犯，都可诉诸法庭。原则上，法庭保证由与他们身份相同的人来审判。法庭的裁决必须执行，必要时，甚至可以违背国王的意愿，这一点可以由法庭成员联合起来的力量所保证。

在由普遍的主人与附庸关系构成的整个社会体制中，每个人都有与其自己社会地位相应的权利和义务。下级人的责任是尊重上司，但后者也必须帮助前者，并供应他们的需要。通过宗主权与附庸地位，保护与封建义务等一系列行为规范，封建政治把统治的权利与保护的责任结合起来，从而使巨大的私有财产同时负有维护公共秩序，管理公共事务的社会责任；把受奴役的地位与受保护的权利结合起来，从而



夏尔特尔的圣母大教堂（建于1230年）

赋予社会经济活动以必要的稳定和秩序。这样，封建制度在社会崩溃和地方主义的无政府状态下，把贵族对土地和财产的无节制贪求与农民的无所适从，纳入一套封建秩序之中，从而给中世纪的欧洲社会带来了法律和公正，秩序和稳定。与此相应，也形成了一系列道德观念：封君的公正和封臣的忠诚，宗主的仁慈和骑士的勇敢，领主对下人的宽厚和农奴的安分服从，以及家族或姓氏的荣誉等等，这些都是为社会所珍视的美德。

然而，在这种契约关系中的公正只是表面的和形式的，事实上，它是建立在巨大的不平等基础之上的。在主人与附庸之间不对等条件下形成的契约，其权利和义务的分配自然

是僵化的、不平等的。它不仅把财产视为社会政治地位的直接依据，而且还把这种社会政治地位看作是确定利益分配的原则和不变的社会秩序。正是由此造就了具有确定的社会责任、社会地位、确定的工作、确定的利益的三种人群和三种不变的社会等级：祷告和赞扬上帝，在精神上拯救人类的教士；防御侵犯、维持秩序、主持公道、管理公共事务的贵族；辛苦劳作，支持上面两个特权等级的农民。这种社会秩序使权利成为特权，使义务成为束缚人的桎梏，孕育着利益的冲突和对抗。然而，在中世纪的农业社会，也唯有这类僵化、不平等的制度，可以使社会获得秩序。所以，平等或公正只能在一定的历史时空之下获得它的意义。

由领主和依附于他的农民所构成的社会组织形式就是庄园，也叫采邑村庄。它是中世纪欧洲封建制度的基础。庄园本身是一种组织制度，它是中世纪社会基本的农业结构，是封建领主统辖之下的农村基层组织。庄园的领主可以是国王、大贵族，也可以是一个骑士。一个领主至少控制一个庄园，大领主可以拥有几百个甚至几千个庄园。一个小的庄园有十几户人家，一个大的庄园有五六十户。在一个庄园内，一般包括领主的城堡住宅，教堂和神甫住宅，农奴居住区。此外，建有仓库、铁工房、榨油房、磨坊、酿酒作坊、烤面包房等专为主人服务的手工作坊。每份庄园产业包括一个或更多的村庄，农民的耕地，公共的森林和牧地，教区教堂的土地，以及庄园里最好的贵族耕地。农民种粮食，饲养牛、羊、猪；铁匠、木匠和石匠建造器具，修缮住宅；教士负责居民的灵魂；领主保卫庄园，执掌法律。庄园主人的领主地位和农奴的人身依附，都是不可改变的身份，就像个人的私有财产一样，要世世代代承袭下去。

庄园是一个将政治、宗教、军事、经济等多种性质综合在一起的社会。每个庄园都有自己的法庭、军队和行政管理制度，王室也无权过问。庄园的管理中心是庄园法庭，通常设在庄园领主的城堡里。庄园的领主对庄园内的农民享有司法权、征税权和政治统治权。凭借这些权力，庄园主向农民们征收各种各样的税：实物或者现金形式的土地税，只有农奴和最低等级的人交纳的人头税，使用由庄园主垄断的磨坊、烤面包房、酿酒作坊、甚至村庄水井等的专利税，以及农奴继承父亲土地所有权的继承税、过桥行路税、结婚税、死亡税等等。另外，农奴们还要向教会交纳什一税，即把自己每年收获物中的十分之一交纳给教会。庄园主还要求农民承担庄园的各种劳役。一般来说，庄园的土地分为两类：领主的保有地和农民的份地。为领主耕种土地是庄园里的农民最普遍的义务。按照规定，每个农户每周必须有一名壮年男子，携带自己的农具，到主人的自留地上劳动3-5日，其余时间可以在自己的份地上生产。此外，还要为主人服各种无偿的强制性劳役，如建桥、修路、挖沟、蓄积木炭、修建围墙、缝制衣服等等。作为领主或统治者，庄园主有权仲裁人们的争端，惩罚罪行。如果领主认为农奴违反了庄园的规矩，那么，在庄园的法庭上就可以审判他。法庭由封建领主本人或者他的管事主持，对农奴或课以罚金，或没收财产。庄园里的城堡也是庄园政治和军事权力的象征。本来，建造城堡这样的军事设施，属于国家的主权，也是王室的特权。然而，社会的无政府状态以及战乱和动荡，将这种权力赋予了大大小小的封建主。对此，国王也无可奈何。皇帝秃头查理曾颁布诏令，承认自己对保障安全无能为力，并指示地主贵族把建造城堡作为社会义务。于是，一个庄园就成为一个

社会，一个私人庄园主就可以行使一个国家的公共权力。这是一种典型的欧洲封建制度。同时，在每一个庄园里，都缺少不了神甫或教士以及由神甫主持的教堂。他们负责祷告上帝，拯救人们的灵魂。这里可以明显地看到，一个庄园内部的人群分层和分工，是整个社会的阶层构成和封建等级制度的缩影。

农奴也从庄园中得到了一些保障。他们拥有对农舍和农田的习惯权利，领主们通常是尊重这一权利的。在动乱的年代里，他们得到了保护，拥有一个安全的环境。一般情况下，农民们在领主的庄园里生活、劳动、死亡，并被埋葬在村里的教堂墓地里，人们很少与他出生的那个村庄以外的世界发生联系。所以，封建庄园也是一个封闭的自给自足的经济社会单位。庄园里需要的一切，从封建领主的生活享用到农奴家庭的粮食、劳动工具和生活用品，几乎都是由本庄园的农奴生产的。不过，这时的农业生产效率是很低的，手工业也很不发达，庄园里没有什么产品可以向外出卖。“现在每个人都依靠自己的土地为生，没有人愿意向外面购买食物，由于迫于需要，土地所有者不得不消费自己的生产品。这样，每一个大地产就构成这样一种经济，即人们曾经不大准确地称之为‘关闭的领地经济’，事实上，这不过是一种没有时常的经济。它之所以这样，不是出于选择而是出于需要，不是由于它不愿意出卖产品，而是由于没有买主。领主不仅依靠自己的保有地与农民的租税过活，还要在自己家里生产耕种土地所需的农具以及奴仆所需要的衣服，因为他无处购买这些东西。因此，成为中世纪早期大地产特征的作坊

或'家庭作坊'的建立，就是为了补充商业与工业的缺乏"。[①] 盐、铁、一些精良武器、香料、丝绸、珠宝之类奢侈品，都需要从外来商人那里购买，价格极其昂贵。因此，封建贵族的生活条件也是相当差的，并不像传奇小说经常描写的那样，是完美无缺的田园式的牧歌。"封建的城堡一直到11世纪末还只是简陋的木结构建筑。即使是后来的堡垒也谈不上安适和方便。房间既阴暗又潮湿，光秃秃的石头墙壁冷冰冰地毫无生气。在和东方恢复贸易，引进地毯和炉边地毯以前，地上铺的一般是蒲席或稻草；当猎狗的粪便把它们弄脏以后，又铺上一层新的蒲席或稻草。贵族和他一家吃的食物虽然分量很多，但是并无特色，而且也不可口。它们的主要食谱是肉和鱼、乳酪、洋白菜、萝卜、胡萝卜、洋葱、豆荚和豆子。唯一能大量地得到的果品是苹果和梨。人们不知道咖啡和茶为何物。和东方的贸易进行了一段时期以后，他们才知道香料。后来他们又知道食糖，但是在很长的一个时期里食糖是罕有的东西，十分昂贵，人们把它作为药物出售。"[②] 即使是查理曼大帝的皇家庄园，根据汤普逊的描绘，除了丰富的粮食和牲口储备之外，其家具、家庭设备、家庭环境也是非常贫乏和简陋的。[③]

庄园里的封建贵族并不依靠劳动为生，他们把战争、冒险和运动视为高贵的行业，承袭着日耳曼人的传统。他们不仅以小小的借口就挑动战争，以便夺取临近的采邑，而且还

① 亨利·皮朗：《中世纪欧洲经济社会史》，第8页。

② 伯恩斯、拉尔夫：《世界文明史》，第二卷，商务印书馆，1987年版，第13页。

③ 参见汤普逊：《中世纪经济社会史》，上册，第289页。

纯粹为了冒险取乐而投入战斗。为避免过多的暴力行为，教会把基督教文化的成分，注入封建的武士文化，将之引向为上帝而战的方向：一个信仰基督教的高贵人士，应该尊重教会法律，应该保护妇女、儿童和弱者，并捍卫教会，反对异教徒和不信教者，为上帝挥剑效力。而领主之间的私人战争是危害社会生活的非法暴力。因此，教会在10世纪颁布了“上帝的和平”进行干预，宣称任何人不得侵犯圣地，抢劫穷人，伤害教士，否则，要严肃逐出教会。后来商人也受到保护。在11世纪教会又颁布了“上帝的休战”，规定从星期三晚祷到星期一日出，从圣诞节到主显节，还有春天的一大部分、夏末和初秋这些季节里，绝对禁止战争。违反停战的贵族要被逐出教会。这样，教会试图运用道德原则来约束战争，为基督教社会从掠夺和战乱中解脱出来，提供了喘息之机。

在中世纪西欧的封建庄园制经济中，除了世俗贵族和骑士所领有的大大小小的庄园以外，基督教会和修道院的庄园占有着一个极其重要的位置。查理曼时代，依靠收缴什一税、大量的恩赐地、捐赠地以及对自由民土地的兼并，教会和修道院的经济实力不断增长，尤其是修道院在占据了大量的田地、森林、牧场、磨坊和葡萄园的情况下，经济迅速膨胀起来。到10世纪前后，修道院已发展成为西欧最大的庄园主，寺院经济基本上控制了整个西欧经济的命脉。许多大修道院都拥有成千上万处庄园，例如，干得斯亥谟的女修道院在956年一次就从撒克森的世俗统治者那里，获得了11000处庄园，赫斯斐尔德修道院在30年时间里就占有了2000所庄园，巴伐利亚的德哲尼修道院在10世纪以前，拥有11866处庄园，“秃头查理曾赐给阿微那寺院1150处庄园

来维持 40 个尼姑和 20 个牧师的生活。1023 年，亨利二世曾剥夺圣特累甫的马克息民寺院 6656 处庄园，而它依然是富裕的。到 1030 年时，它有 1000 处以上的庄园，分散在 140 处地方上。到了 12 世纪，佛尔达寺院在它被剥夺之后，又已逐渐获得了这样多的庄园，它在撒克森有 3000 处庄园，在条麟吉亚有 3000 处，在窝姆斯周围的莱茵兰有 3000 处，在巴伐利亚和斯瓦比亚有 3000 处。圣乌尔立喜寺院，确被认为是很穷的，尚有 203 处庄园；在每一处庄园上有 1 至 6 所村庄。"① 在以后的年代里，修道院经济获得了更大的发展，如息多派修道院成为一般世俗庄园主难以匹敌的大庄园领主，对于发展经济也起了极其重要的作用。在修道院的庄园里，同世俗封建主的庄园里一般无二，依靠大量世袭的农奴进行劳动，同样形成了领主与附庸的封建关系。

正因如此，建立在封建庄园制基础上的封建制度，由作祷告的教士、作战的领主、辛苦劳作的农民组成的不变的社会结构，由领主与附庸的契约关系构成的社会等级秩序，便获得了基督教的理论支持，它以上帝的名义肯定了封建特权和封建等级的合理性："上帝自己已经凭借其意志的力量使人类之中一些人必须是领主，而另一些人必须是农奴。以这种方式，领主尊崇并爱戴上帝，而农奴则爱戴和尊重他们的照使徒之言行事的领主；农奴诚惶诚恐地服从你们世俗的领主，领主以公正和平等对待你的农奴。"② 这种封建制度在西欧中央权力瓦解和地方无政府主义的年代里，维持了社会的秩序和安定。然而，当中世纪进入繁荣的中期，随着城市

① 汤普逊：《中世纪经济社会史》，下册，第 210 页。

② 马文，佩里：《西方文明史》，上卷，第 282 页。

经济的恢复和国家权威的再现，封建制和庄园制便逐渐削弱下去。不过，封建主义的文化传统却产生了持久的影响，在有关荣誉、绅士、浪漫爱情等观念方面，起了促进作用。最为重要的是，封建传统为限制国王权力和实行议会制政府这一原则奠定了基础。

四　加洛林时代的文化成就

加洛林时代的文化复兴虽然更多地是恢复，而不是创造，但在一种自由的学术空气下，经过几代人的卓绝努力，尤其是由于一些天才的学者，使得这个时代也决不是无善可陈。更重要的是，我们必须从那个时代特殊的文化状况出发来历史地考查这一文化复兴。“查理曼时代没有产生纯正深奥的思潮，缺少创新的哲学或神学体系，也没有托马斯·阿奎那或利奥纳尔多·达·芬奇，如果我们按照通常字义上的概念，探求‘文艺复兴’，必将感到失望。加洛林时代，学术水平提高极少而退化甚多：应从无知的深渊中挽救欧洲大陆文化以免湮没的角度，来看待这一问题”。①

查理曼及其周围的学者们力图营造一种自由的学术氛围，并试图用理性、而不是信仰来解决面临的各种问题。查理曼大帝的首席学术顾问阿尔琴积极推动逻辑研究，组织学术讨论，撰写了逻辑教科书《论辩证法》，探讨了逻辑中的哲学问题和哲学论辩中的逻辑规则问题。他和他后来的学生

① 霍莱斯特：《欧洲中世纪简史》，第92页。

们运用逻辑推理和论证，讨论了存在、潜在、意念等问题，已经开始显示出后来经院哲学的辩证法风格。查理曼还要求学者们对东部的圣像之争发表见解。他们认为，不应该捣毁圣像，但也不应该崇拜圣像，因为语言是高于形象的，形象只是象征或表象，语言才涉及不可见的精神实质。形象崇拜会掩盖语言的意义，但在不能用语言进行交流时，可以使用语言作为辅助的启示手段。学者们的讨论著作被汇编为《加洛林藏书》。

查理曼的儿子虔诚者路易和孙子秃头查理，继续鼓励学术探讨和学术争论。秃头查理统治时代的一位本尼狄克修道士拉特拉姆诺，在关于人的灵魂是个别的还是普遍的争论中，根据波爱修关于共相和个体的理论指出，灵魂作为种属不是独立存在的实体，它只能作为心灵的概念与个人的灵魂相分离。个人的灵魂是特殊的，是彼此相互分离的实体，但却具有种属的共性。这是运用关于共相和殊相的逻辑理论来解决灵魂的形而上学问题的初次尝试。

加洛林王朝文化复兴时期最著名的学者是爱尔兰人爱留根纳（810－877年），他在秃头查理的宫廷中任语法教师。在当时的时代，他是一位十分罕见的学问渊博、才识出众的人，也是一位希腊文专家、柏拉图和古典作品的爱慕者，一个具有独创精神的哲学家。他的哲学思想体现着加洛林时代文化复兴的最高成就。查理对爱留根纳非常欣赏，经常听他讲授，对他的异端论调很感兴趣。爱留根纳参与过两次激烈的争论。第一次是由于他在授课中，表达了一系列柏拉图主义观念，因而被特洛伊斯主教指责为有异端观念。对此他著文《马提安著作注》予以反驳。第二次争论产生了广泛的社会影响。修士戈特沙尔克坚持被拯救和遭劫难两种命运都是

上帝预先安排的“双重前定论”，在848年召开的美茵茨主教会议上遭到谴责。由于秃头查理关注这场争论，爱留根纳写了《论命运》以反驳“双重前定论”，主张善恶是人的意志的自由选择，上帝预知人的选择结果，但并不预先干预。结果855年和859年两次受到地方主教会议的谴责，不过由于当时的文化气氛比较宽松，所以，他仍然得到秃头查理的重用。公元824年，拜占庭皇帝“结巴”迈克尔送给“虔诚者”路易伪狄奥尼修斯的希腊文著作抄本，爱留根纳受命将之翻译成拉丁文，这是一部在中世纪前期享有盛誉的书，也是对中世纪影响深远的书。之后，他还为生活于公元6世纪被称为“最后一位罗马哲人”的波爱修的哲学著作——《哲学的慰藉》作了注释。在翻译伪狄奥尼修斯著作的过程中，他深受其影响，重建了新柏拉图主义神造宇宙的理论，写出了他最重要的著作《论自然的区分》，建立了中世纪以来第一个完整的哲学体系有“中世纪哲学之父”的称号。黑格尔认为，这一时期的真正哲学就是从他开始的。

爱留根纳依据理性，而不是权威进行思考。在他的《论自然的区分》中有这样一段对话：教师指出，上帝的本性是不可言说的，一切名称都是不充分的。学生要求提供教父的论述作为论据。教师回答说，这一要求是本末倒置的，因为即使权威来自真正的理性，而理性却肯定不是来自权威。一切权威，只要没有被理性确证，就是软弱的，而真正的理性则依据内在的力量，不需要任何权威的支持。他试图用理性思考信仰，使信仰与理性取得一致，使神学与哲学结合在一起。他甚至主张，“独立于启示之外的哲学具有同等的权威，或甚至具有更高的权威。他争辩说理性和启示二者都是真理的来源，因此是不能互相矛盾的；但假如二者之间万一出现

了类似矛盾的时候，那么我们就应当采取理性。真正的宗教，他说，即是真正的哲学；相反，真正的哲学也就是真正的宗教。"[①] 这种观点在基督教教父们使理性服从于信仰之后的中世纪哲学中，堪称为一朵理性的奇葩。

爱留根纳在《论自然的区分》中，系统地阐述了他的自然观。在他的理解中，自然是关于"全体存在的与不存在的"东西的"一般名称"，是为人的"心灵所能了解或者超越心灵力量所能及的全部事物。"[②] 这里的"自然"显然是一个最高的和最广泛的哲学概念，它包含了"存在"与"非存在"。爱留根纳从逻辑上把自然区分为四种意义，这四种意义的自然同时也是生成意义上自然发展的四个阶段：

(1) 创造而不被创造的自然，它是一切存在和不存在的最初原因，这就是上帝。上帝创造了一切，一切都来自于上帝，但上帝却不被任何东西所创造。(2) 被创造又创造的自然，它是众多的创造的原因，这就是存在于上帝之中的原型理念，亦即逻各斯。它被上帝所创造，又作为上帝创造的工具，创造其他的事物。(3) 被创造而不创造的自然，它是上帝按照原型理念创造出来的万事万物，在时空之中生灭变化。(4) 不创造又不被创造的自然，它是一切事物的终极目的，这仍是上帝。它是一切事物朝向的归宿，是一切存在的本质。这里第一种和第三种形式是对立的，第二种和第四种形式是对立的。在此可以看出，柏拉图的理念论、亚里士多德的运动说和伪狄奥尼修斯一切复归于上帝的思想的影响。

---

① 转引自罗素：《西方哲学史》，上卷，第 493 页。

② 北京大学哲学系外国哲学史教研室编：《西方哲学原著选读》，上卷，商务印书馆，1981 年版，第 234 页。

万物出自上帝，又复归于上帝。上帝是开端、中介和终点。因此，自然的运动也就是上帝的自我运动，也是一个圆圈的运动。

爱留根纳在生成意义上，亦即创世说意义上的自然区分是实在的运动过程，在逻辑意义上的自然区分，是人的认识过程，他以独特的方式肯定了二者的一致性。他把自然的循环运动和认识它的方法称作辩证法。他认为，辩证法的根本特征是两个相反相成的运动，也就是下行运动和上行运动的统一。自然的下行运动从最初原因出发，经过原型的理念世界，下降到可感事物；然后，从可感事物开始上行运动，再经过原型的理念世界，上升至终极目的。最初原因和最终目的相重合，上行运动和下行运动构成圆圈式的自我运动。同样，区分的认识方法就是认识的下降运动，从最高的原则和范畴出发，经过中间命题和概念，达到最后的具体结论和名称；然后开始运用分析的认识方法，展开认识的上升运动，由复合的结论和名称上溯至简单的原则和概念，最后达到最单纯、最普遍、最高的原则和范畴。区分的起点和分析的终点相重合，形成了一个自我构造体系的圆圈。这里已经可以发现，黑格尔关于辩证法、逻辑学和历史相一致的思想端倪，难怪黑格尔说中世纪的真正哲学是从爱留根纳开始的。此外，他在这里把理念视为先于具体事物的本质，成为后来唯名论的一个思想渊源。

自然是存在与非存在的全体，因而，爱留根纳又从存在与非存在的角度对自然进行区分。他提出了区分的五种方式：

（1）根据能否被认识加以区分的方式：可以被感觉和理智认识的是存在，相反，存在由于本性超卓，而超越于感性

和理性之外，又成为非存在。非存在及其不可知并不等于非实在。所以，上帝既是包罗万象的存在，又是超越人的理解之外的非存在，但并不能由此否定上帝的实在性。人们可以通过各种偶然性认识个别事物，因而它是存在；但却不能把握其存在的本质和原因，因而它是非存在。但却不能否定它的实有。这是关于存在和非存在区分的最高方式。

（2）根据被造物的本性的层次加以区分的方式：自然是由低到高的事物等级，较高层次的本性对于较低层次的属于存在，而较低层次的则属非存在。这也就是说，对低级事物的否定是对高级事物的肯定，反之也一样。对于超感觉的、理性的、较高层次的本性，只能通过较高层次的事物被认识，它是存在；不能通过较低层次的事物被认识，它是非存在。如对人的生死的肯定蕴含着对天使的不朽的否定。相对于后者，前者是存在；相对于前者，后者是非存在。然而，天使却是高于人的实在。

（3）根据是否具有存在于时间和空间之中的现实性加以区分的方式：产生或形成于时空之中而被认识的现实的东西是存在，尚未在时空中产生出来成为可见的，而是隐藏于自然深处的，属于未来的是非存在。按照只有上帝才知道的次序，非存在总要展开为存在。这里，实在的事物是潜在的种质的展开，展开是存在，潜在是非存在；展开是结果，潜在是原因；原因和结果构成了这个世界的系列。

（4）根据变动还是静止、感觉把握还是思维认识加以区分的方式：生灭变化的、聚散分解的物质的东西是非存在，它是可以感知的；只能通过纯思维认识的、常住不变的形式，才是存在或真存在。

（5）只对于人而言，根据人的本性加以区分的方式：人

是上帝按照自己的形象创造出来的，上帝的禀性决定了人的存在；原罪使人背弃了上帝，丧失了原初的本性，使人的存在变为非存在。然而，当人被引导恢复了先前上帝创造的存在状态，人的非存在又成为存在。[①] 从这里可以引申出，符合理念的就是存在，不符合理念的就是不存在。

爱留根纳关于区分的五种方式，渗透着古希腊哲学的精神，体现着巴门尼德、柏拉图和亚里士多德的巨大影响。从他关于存在与非存在的关系的理解来看，他把二者理解为一个运动的、互相转化的过程，使他的观点富有辩证的性质，显示了较高的思辨能力。当然，他的学说的归宿是上帝。自然作为存在与非存在的全体，包括了创世的上帝和上帝创造的世界，然而，全体的自然本身又是上帝。因为上帝及其理念是万物的本质、原因和范型，一切被造物都是上帝的自我显现。造物主和被造物是同一个东西，人们所认识的事物本质的存在与上帝的存在是同一的。上帝内在于万物之中，万物也内在于上帝之中。上帝即自然，自然即上帝。这些思想无疑带有泛神论的色彩，为后来的泛神论洞开了门户。不过，"上帝即自然"的命题，既包含着上帝内在于世界的思想，也同时包含着上帝超越世界的思想。因为上帝是外在于世界的最初原因和终极目的。万物都是对上帝的分有，上帝从自身流溢出一切，只有上帝才是真正的存在。

人们只能通过上帝的创造物来认识上帝。然而，上帝超越了存在和本质，因而上帝又是"非存在"或"无"。它是

---

① 参见北京大学哲学系外国哲学史教研室编：《西方哲学原著选读》，上卷，第236－239页。

"不可言说的神圣的善，无法把握、不能接近的光明。"[①] 上帝是绝对不可理解的，甚至上帝也不理解自己。"上帝自身也不知道他是什么，因为他不是一个什么；在某种意义上来讲他对于他自己和对于每一个智者都是不可理解的。"[②] 在这里，爱留根纳表现出对否定神学和神秘神学的推崇，认为人们可以通过非理解的方式来达到与上帝的融合。

尽管如此，爱留根纳作为一个注重理性思考的哲学家，依然试图论证人何以能够认识上帝的可能性，他提出了"创世即自我显示"的观点。根据基督教"上帝从无创有"的教义，他把上帝的创世解释为一个从无到有、从非存在到存在、从不可言说到自我显示的过程。自我显示是"不显露东西的显相，隐蔽东西的昭示，否定东西的肯定，对不可把握东西的把握，不可言说东西的表达，对不可接近东西的接近，对不可理解东西的理解，无形东西的现形，超本质东西的本质化，无形式东西的形式化。"[③] 概而言之，上帝在创造世界的过程中，同时也就揭示了自身的秘密。"在诸事物的存在中可以看到上帝的存在；在诸事物的秩序中可以看到他的智慧；在诸事物的运动中可以看到他的生命。他的存在是圣父，他的智慧是圣子，他的生命是圣灵。"[④] 因此，应该在上帝创造的世界中去寻求上帝。上帝之光普照世界，认识了世界也就接受了上帝之光。原型理念分有了上帝的神圣本质，又内在于事物之中，因而每一事物的本质都闪耀着上

---

① 转引自赵敦华：《基督教哲学1500年》，人民出版社，1994年版，第219页。

② 罗素：《西方哲学史》，上卷，第495页。

③ 转引自赵敦华：《基督教哲学1500年》，第219－220页。

④ 罗素：《西方哲学史》，上卷，第495页。

帝之光，人们通过认识事物及其本质便间接地认识了上帝。

对于人这样一种特殊的存在与获救问题，爱留根纳认为，人是上帝按照自己的形象创造的，上帝把一切事物的观念都置于人的心中。因而人自身就是一个小世界或小宇宙，包含了整个世界的本质和全部丰富性。人由于犯罪失去了自己的本来存在，而罪的根源在于自由，在于被误导的意志，在于假定本来并非善的事物为善。它不在上帝之中，因为上帝里面没有恶的概念。恶是非存在，没有根源；恶是善的缺乏。罪的惩罚是当然的，它在于发现罪恶欲望的虚幻性，但并非是永远的。只要人能够被引导恢复先前的状态，人就可以重获存在。逻各斯是将人领回上帝的原理，是世界的救主。而惩罚罪恶的地狱和蒙获得救的天堂并不是具体的地点，而是人的心灵状态。地狱是因犯罪而感到的痛苦，天堂则是因德行而感到的幸福。万物皆是不死的，最终都将回归到造物主上帝那里去，甚至魔鬼也可以得救，只不过时间上要稍迟一些。恩格斯在谈到爱留根纳的哲学时说道："他的学说在当时来说是特别大胆的，他否定'永恒的诅咒'，甚至对于魔鬼也如此主张，因而十分接近于泛神论。"①

在文化贫乏的年代里，爱留根纳的见解无疑是超卓而珍贵的；在基督教全面占据精神领域的情况下，爱留根纳哲学中的理性思考和自由观点是独立而惊人的，他继承了自俄里根开始的理性神学传统，这也使他常常被斥为异端而不容于正统派神学家。他的思想在当时就受到宗教会议的两次责难，以至罗马教皇要求将他审判或者逐出宫廷学校。只是由于秃头查理的庇护，他才幸免于难。400 年之后，他的著作

① 《马克思恩格斯全集》，第 16 卷，第 563 页。

《论自然的区分》再次被斥为异端思想，教皇霍诺留于1225年终于下令将该书的所有抄本加以焚毁。所幸这个命令并未得到有效执行，才使之得以流传到今世。总之，正如罗素所言，爱留根纳是公元9世纪最令人惊异的人物。假如他生在公元5世纪或15世纪，他也许就不至使人这样惊异了。然而，他终究是加洛林王朝文化复兴的杰出产物。

在加洛林王朝的文化复兴过程中，宗教性的文学艺术也有一定的发展。这一时期的文学大多是一些叙事的故事或传记，如圣经故事、圣徒传、虔诚故事，或者用拉丁文写的教诲诗、圣歌、赞美诗，不过，文学的水平或成就依然是很低的。"在这个短暂的文艺复兴时期里，有许多人写诗，在他们不成熟的东西里面，狄奥多夫的诗是比较令人愉快的，不过，这时期唯一不朽的文学作品只有爱因哈得为查理曼所写之简短而又简单的传记。"① 这部书就是《查理曼大帝传》。爱因哈德颇有才气，早年受教于阿尔琴创办的学校，后称为查理曼皇帝的重臣和密友，参与各种政务，并为查理曼掌管着皇家事务和财库，还奉命监督或设计了很多建筑和工艺美术。查理曼逝世后，爱因哈德觉得自己有义不容辞的义务为查理曼立传，记载下他的丰功伟绩。而且爱因哈德也认为，由于自己曾亲自参与这些事情，所以没有人能够比自己更真实地记述这些事情。虽然由于爱因哈德感恩戴德的心理，书中不乏太多溢美之词，但尽管如此，它仍不失为一部难得的历史佳作。在宗教艺术方面，加洛林王朝文化复兴呈现出一种新气象，它既吸取了古典艺术的营养，又加进了自身的民族特点，这主要表现在建筑和抄本插图方面。这一时期的建

① 威尔·杜兰：《世界文明史》，信仰的时代，中册，第658页。

筑主要是教堂建筑和宫殿建筑。查理曼十分欣赏君士坦丁堡和查士丁尼时代的教堂建筑，因而，加洛林王朝的教堂多是以此为样本的“巴西利卡”式建筑，亚琛的王宫教堂和兰斯大教堂是其代表性成就。为了体现复兴古典的理想，整个王宫的建筑都以罗马建筑为蓝本。加洛林时代建筑形式的影响后来在西欧持续了几个世纪。绘画艺术突出体现在空气繁荣的抄本插图艺术的创作之中。抄本主要是福音书，插图几乎都是表现基督及其使徒的形象。插图的表现手法和技法多种多样，构成了插图丰富多彩的面貌。在雕刻与工艺美术方面也取得了一定的进展，如圣安布罗焦的黄金祭坛和爱因哈德的圣物盒就是突出的例子。

稍迟于法兰克加洛林王朝的文化复兴，在英格兰的土地上也出现了一场类似的精神运动。英格兰年轻的威塞克斯王国的国王艾尔弗雷德（871－899年）在抵抗北欧丹麦人的入侵的过程中，统一了英格兰的大部。与查理曼一样，艾尔弗雷德既是一个出色的政治家，也是一个传播知识的学者和学术赞助人。他像查理曼一样，建立宫廷学校，聘请外地学者。他自己把许多拉丁文作品翻译成盎格鲁－撒克逊语，包括教皇大格列高利的一部作品，波爱修的《哲学的慰藉》，比德的《英吉利教会史》，其译文和序言流畅而诚恳。他组织一大批学者，把英格兰各地以前积累下来的各种编年史加以删订和增补，汇编在一起，命名为《盎格鲁－撒克逊编年史》。温切斯特教堂保存的《主教手卷》由于他的编纂和增补，变成了《盎格鲁－撒克逊编年史》中最为生动有力的一个部分，也是英国散文中最丰富的早期作品。艾尔弗里克是第一个有意识地从事散文创作并有所建树的英格兰人。他毕生为英格兰人翻译或注释了许多拉丁文的基督教文献，作品

有《经道讲疏》、《圣徒传》、《语法》等，其散文语言生动形象，明白晓畅，没有书卷气又不失优美的风格。他为英格兰宗教散文的发展铺平了道路，以致也被视为英国散文文学的鼻祖。不能完全确定作者的、约在10世纪后期以前成书的《艾尔弗雷德传》，是用英语而非拉丁语整理写作历史和神学的一个较早的例子，而在当时的欧洲用这种“粗鄙”的文字写作，还被视为一件脸红的事情。此期，在欧洲各地继续涌现出一批以圣经故事、圣徒行传等为内容的赞歌或叙事诗和英雄史诗。在法兰西，最早的传世作品是9世纪产生于阿芒修道院的《圣女欧拉丽赞歌》，是一首25行的短诗，也是最早的古法语文献之一。10世纪出现了叙事诗《圣徒列瑞行传》，它赞颂了主教列瑞的殉难事迹；10世纪末有描写耶稣故事的《受难曲》；11世纪中叶又出现了《圣徒尼古拉行传》。在11世纪以前，其他文学难觅踪迹。

在德意志，日耳曼语言尚未产生文学，几乎所有的文章都由教士以拉丁文写成。公元8世纪时，拉丁文《圣经》被译为古德语用来从事布道，出现了用文学形式表达圣经内容的作品，如《威索布伦祷文》《穆斯皮利》。前者包括两部分，第一部分仅存9行诗，描写上帝创世前的洪荒景象。第二部分是散文体的祈祷语，感谢上帝的恩惠，祈求上帝给自己力量去惩恶扬善。后者是一首仅存103行的诗，描写世界的毁灭、末日审判和人死后灵魂的命运。公元9世纪，一位修士受国王路德维希之托，创作了长达6000多行的宗教史诗《救世主》，描写了耶稣的生平，实际上是用日耳曼形式来表现《新约》。奥特弗里德的《四福音书集成》也是一部关于耶稣的作品，他是德国文学史上第一位以姓名传至后世的诗人。一度为秃头查理的家庭教师，后为修道院长的斯特

拉布献身于宗教、诗文和园艺，他的诗《花园的照料》对一花一草的歌咏详尽细腻。10 世纪时有一位杰出的女诗人罗斯维塔，她以高尚的教养，优雅的风采享誉当时的日耳曼。她大约生于 935 年，在一所本尼狄克修道院里接受了教育。她熟悉罗马异教诗人的作品，能书写流利的拉丁文。她的著名作品是用押韵的散文体写成的 6 个喜剧短剧，叙述基督徒的坚定信仰，赞美妇女的童贞，描写信徒的内心忏悔，并鞭挞道德的沦丧和堕落的行径。

《希尔德布兰特之歌》是现存唯一的一部用日耳曼语创作的英雄史诗。它大约于公元 810 至 820 年间，由两名修士记录在祈祷书的封面和封底上，只保存下 68 行，有头无尾。叙述的是公元 4 至 5 世纪欧洲民族大迁徙时代，诗中主人公希尔德布兰特跟随首领转战南北，最后逃往匈奴。许多年后，白发苍苍的他终于打回了家乡。在边境上，他与当年分别时还幼小，如今已成为一个威武战士的儿子哈杜布兰特相遇，喜出望外。然而，他的儿子却视他为匈奴人向他挑战。经过内心的父子之爱与战士的荣誉和尊严之间的激烈冲突之后，荣誉感终于战胜了血缘关系，他向前应战，与儿子大战几个回合，这首英雄史诗到此中断。据别的传说记载，父亲最后杀死了儿子。但在 13 世纪的《新希尔德布兰特之歌》中，则是以父子相认，同返家乡的大团圆结局，这明显体现了所谓仁慈、宽恕、容忍的基督教精神向日耳曼文化传统的渗透。

此外，在爱尔兰和北欧也流传下来一些优秀的英雄诗篇。在凯尔特人的传说故事中，爱尔兰人的乌拉德故事和英雄菲恩的故事最为著名，如《夺牛长征记》就是乌拉德故事中的名篇，古爱尔兰人的道德理想在英雄们的行为中得以体

现。英雄史诗的多数题材都早于帕特里克时代，以口相传，被混入带韵的散文和民谣诗歌当中。不过，现在所见的手抄本均为 11 世纪后之作，只是到这一时期，它们才在诗人手中转化为真正的文学形式。

北欧冰岛诺曼人的神话传说、英雄故事之类史诗文学比较发达，这或许是由于冰岛寒冷漫长的冬夜为人提供了幻想空间的缘故。公元 10 世纪前后，挪威入侵者到了冰岛，同时带来了北欧古老的神话故事和史诗传说，在这个神奇的雾气笼罩的大海孤岛上，逐渐演化形成为独特的冰岛文学，集中体现为一部包含 35 篇的诗歌总集《埃达》。现代普遍认为，它大约在公元 8 世纪至 12 世纪期间，由一些不详的作者在不详的日期里，逐渐写成于挪威、冰岛和格陵兰。这些诗篇大抵先以口相传，到 12 世纪最终写定为文字。它包括两部分内容，一部分是记录北欧开天辟地和人类起源的神话史诗，重要作品有叙事诗《女法师的预言》，以阴郁而庄严的意象讲述了世界的创造、眼前的毁灭和最终的再生。反映了氏族社会末期的衰败，对母系社会关系的怀恋，寄托对未来社会的追求和向往。还有教喻诗《天主之言》，告诫人们不要追逐财富和居财自傲，要追求知识，重视友谊，只有智慧才是人生最美好的禀赋。另一部分是英雄史诗，以短歌的形式歌颂古代英雄、北欧海盗时期以前的国王和战士。此外，芬兰的《卡列瓦拉》也是中世纪早期的著名史诗之一。

由于查理曼大帝和阿尔弗雷德大帝对于学者的奖励，也使一般学术的发展得到推动。盖尔贝特是法国博学的教育家、数学家，后于 999 年成为教皇西尔维斯特二世。在他的著作中，他讲到印度数字、算盘和星盘。10 世纪早期，阿拉伯学术已经传播到列日和洛林等其他城市，再由此传到法

国、德国和英国。在北方爱尔兰，间或也有一些人转向科学研究，如天文学、地理、几何学。公元825年，地理学家狄修尔报道爱尔兰僧侣于795年发现冰岛的事情，并且证明爱尔兰夏季有夜半见阳光的现象。

“加洛林帝国是一次借助于微薄的物质力量而无任何记述装备去实现一项宏伟的社会和文化重建计划的尝试”。[①] 在几近空白的文化土壤上，加洛林时代白手起家，尽自己的最大努力克服自身以往的蒙昧状态，无论取得的成就有多少能载入史册，它的精神却是欧洲文化旭日东升之前的第一道曙光。真正意义上的欧洲文化就是从这里开始的。

① 克里斯托弗·道森：《宗教与西方文化的兴起》，第88页。

第四章

中世纪鼎盛期(上)：教权与皇权的发展与斗争



- 经济的复苏与城市的兴起
- 民族国家的形成
- 教会改革运动与教皇权势的鼎盛
- 十字军时代与骑士文化精神

在经历了 9 至 10 世纪阿拉伯人、马扎尔人、特别是诺曼人的疯狂劫掠所带来的剧烈震荡以后，西方世界从 11 世纪开始，逐渐在经济、政治和文化等各个方面出现复兴的生机。农业革命、商业复苏以及城市兴起显示了欧洲经济的复原和发展，骑士制度和城市行会制度使西欧封建制度获得了进一步发展。各个世俗国家正在逐步形成，王权与教权之间开始了此消彼长的竞争，构成了中世纪独特的政治舞台。宗教及其教会方面的形势更加生机勃勃，随着克吕尼运动的深化，西多修会和托钵修会的兴起，修道主义运动一再高涨，教会改革运动大大增加了教皇的权力，使它作为基督的代表指导着所有的基督教国家，直至发动十字军东征和教皇英诺森三世的教权至上主义，罗马天主教会达到了鼎盛。与此同时，知识的传播，大学的形成，理性的探索，神学、哲学、文学、艺术以及科学的复兴和繁荣，使西欧的文化发展进入了中世纪的黄金时期，这是一个伟大的富有创造性的时代。

一　经济的复苏与城市的兴起

随着社会由战争状态逐步进入安定时期，中世纪社会的经济活动开始了复苏和发展的新阶段。这首先表现为农业生产因获得了正常的秩序而得到大幅度的提高。在技术革新的不断积累下，中世纪农业发展至 13 世纪末，已经远远超过

了古代社会的水平。

作为农业革命的推动力，技术革新在这一时期起着至关重要的作用。"农业技术如果不经过革新发展，生产力绝不可能提高：譬如在北欧大部地区采用的三圃制；风车；水车（1086年仅在英国就有5000台以上水车）；重型带轮铧犁；马蹄铁及改进后的马轭，使马匹终于成为高效的挽畜，以及双轮马车、马具的应用，实现了利用牛、马承担大规模耕犁或拉车负重。以上种种及无数相关的创新发明，是西方在几个世纪中所逐渐获得的，它们对中世纪盛期的经济繁荣具有极为重要的影响"。[1] 重铁犁的使用可以使农民们更快更有效地耕种土地，因为它重力大，能够犁动坚硬粘湿的土层并至深层。项圈挽具和马蹄铁使马力得到合理使用，从而代替牛力，提高了生产效率。水磨与风磨的采用和推广，也大大代替了手工劳动并节省了劳动力。三圃制把土地分成三块，一块春耕，一块秋播，一块休耕恢复地力，从而提高了农业的产量。农产品的增加逐渐地提高了牲畜的数量，这又提供了肉类、乳类食物的来源，并增加了大量的粪肥，对进一步促进生活和生产的发展产生了积极的效应。

生产力和农业产品数量的提高是与人口的增长同步的。11世纪，欧洲的人口开始大幅度地增长。庄园的农田越来越难以容纳日益增长的人口，于是，一些农民开始在周围地区寻觅土地，以致渐渐地就移居到那些无人去过的荒地上。封建领主们为了增加自己的收入，也积极鼓励农民们把这种未开垦的土地变为农田，结果，几乎到处都有农民在排干沼泽，辟林为田，建立新村。由于他们的辛勤劳作，11至12

① 霍莱斯特：《欧洲中世纪简史》，第146－147页。

世纪时，欧洲广大的地区里的土地第一次变成为种植地。

在此，值得一提的是，一些修道团体在开垦荒野，恢复经济的过程中，起了重要的推动作用。如西多修道院就在这一过程中创造了非凡的奇迹。在11世纪末反对克吕尼派修士的奢靡作风中兴起的西多修道团，将艰苦的农业劳动当作修道的首要任务。于是，修道士们来到偏远的地区开始了垦荒活动，在被诺曼人的征服所破坏的诺森伯利亚荒野，法国比斯开湾沿岸的沼泽地带，以及佛日山和阿尔卑斯山的穷乡僻壤，遍布了他们的足迹。他们从荒原、森林和沼泽中，开拓出大量的耕地，把烟笼雾瘴的蛮荒之地变成了牧场和良田，在荒无人烟的地方盖起了住所或教堂。人们对西多修道士们的垦荒业绩和劳动成果赞美道："给这些僧侣们一块赤裸裸的沼地或一处荒僻的森林，经过几年之后，将可看到，那里不仅有着美丽教堂，而且有着建造在教堂周围的人们的住所。""他们变荒地为良田；他们种植树木；他们改进河道；他们使荆棘丛生的地方生长谷物；草地上，他们的牛群密布；高地上，他们的羊群遍地。"[①] "他们积极开垦环绕在他们偏远修院周围的土地，形成开拓国内疆界运动的先锋；他们又是科学种田的先导；大力采用了显著改进的马、牛、羊饲养方法，英国的西多会修士是国内著名的羊毛生产者，总的说来，西多会修士对欧洲畜牧业有着强大的推动和影响，在农业经济方面起着重大的作用"。[②] 在西多修道士们的表率带动下，西欧进入了一个大垦荒的开拓时代。

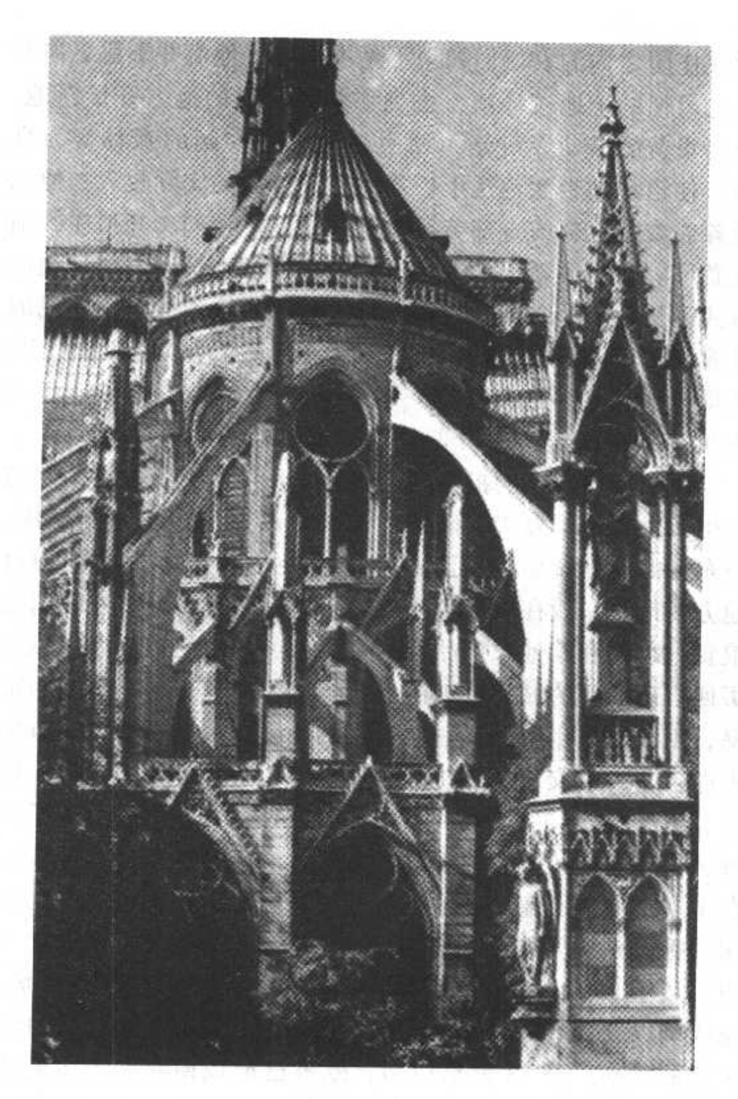
对荒地或处女地的开垦为农奴制的衰微种下了根由。生

① 汤普逊：《中世纪经济社会史》，下册，第218页。

② 霍莱斯特：《欧洲中世纪简史》，第194页。

活在庄园之内的农奴们如果不是不得已，他们并不愿意离开久已习惯的土地或环境，去到那荒无人烟的地方开垦新地，进行艰苦的劳动。可是，领主们为了使广阔的森林变为良田，使沼泽地带变为沃土，从而提高他们的实际收入，便以免除农奴的大部或全部劳役为条件，促使他们离开村庄，前往荒原。移居到新土地上的农奴们，渐渐地情愿以付地租的方式了结他们的义务，这样，就开始了由农奴向自由农民的过渡。随着时间的推移，他们日益把土地看作是自己的，其结果便是农奴制走向解体。以法国为例，农奴在1050年时达90%，发展到1350年时则降低到了10%。

伴随着农产品的提高和人口的增长，商业贸易活动和城市生活也得到了复兴，欧洲内部的商品交换市场逐渐形成，与东方的国际贸易也在显著扩大。城乡之间的贸易主要通过地方集市，一般在城内教堂附近或者广场上举行。农民们把粮食、蔬菜和其他农产品运到每周一、两次的集市上，然后买回自己需要的城市手工制品。各地区和欧洲各国之间的贸易，则通过半年或一年一次，通常持续几个星期的定期市集来进行。大家交换各地的产品，如武器、马具、工具、皮革、织品、盐、鱼、酒、谷物等等。与东方的贸易带来了种种奢侈品，如丝绸、棉织品、香料、珠宝、贵重武器等，也在定期市集上出售。在欧洲各地普遍存在的定期市集中，法国的香槟是最著名的。它位于地中海和北方主要商路的交叉点，从12世纪中叶以后，就形成了一个巨大的国际市场，意大利、德国、西班牙及法国的各地商人都云集于此，进行大宗的贸易。至13世纪以后，欧洲已形成南北两大主要商业区。一是地中海区，以意大利城市，尤其是威尼斯、热那亚、比萨等为中心，成为联系西欧和东方贸易的枢纽。二是



巴黎圣母院后殿（始建于 1163 年）

北海和波罗的海区，以尼德兰的佛兰德尔各城，特别是布鲁日为中心，德国北部、尼德兰、英国、挪威、瑞典、芬兰、丹麦、俄罗斯，都参加这一区域的贸易。欧洲南北贸易则多半依靠海道和河流。繁荣的贸易活动又反过来进一步刺激了欧洲各国经济的迅速发展。

在生产发展，商业复兴的基础上，中世纪的城市从11世纪开始重新出现在欧洲的大地。在整个中世纪早期阶段，西欧几乎完全变成了一个农业社会，即使是在加洛林时代出现了城市，也并非作为经济中心，它们是因教会而出现的，原本是主教的居住地和教区治理中心，还包括一些教牧团体、主教学校和修道院。除了教牧人员及其侍从，由主教或伯爵控制的担负着城市安全职责的骑士武装守备队之外，没有任何独立的城镇居民阶层，事实上只是一种庙宇城市。“但是从12世纪往后，中世纪世界再一次成为城市的世界，其中城市生活和市民精神几乎与希腊罗马的古典时期同样浓厚。中世纪城市也不再是先前消失了的事物的翻版，而是一次新的创举。”[①] “中世纪城镇对于西欧而言，代表着新生事物。除去少数例外的情况，这些城镇是独立自主的，真正的商业实体，依靠工商业交易的收益而存在。尽管城镇范围狭小，市容不洁，疾病流行，常常内讧，但却是西欧第一批具有现代色彩的城市”[②]。

城市生活的独特部分——从事商业和手工业的市民阶层出现了。共同的利益和共同的生活经验，使商人和工匠们形成了关于社会秩序的共同观念，形成了一种新的市民精神：

① 克里斯多夫·道森：《宗教与西方文化的兴起》，第183页。

② 霍莱斯特：《欧洲中世纪简史》，第147页。

理性并热心地参与公共事务，拒绝屈从他人并防止他人侵犯个人的自由，自己制定法律并服从这些法律。市民们谋求在封建制度内自己处理自己事务的权利，不允许领主们以封建秩序束缚城市的经济活动，要求城市的经济由城市自己管理，同意由城市统一向领主交纳税金。为了实现自由贸易的权利或目的，市民们联合起来，建立各种组织，如协会、公会、联盟等，有些城市还建立了都市联盟，以争取自治。这一过程或通过武力，或通过赎买的方式来实现。但 12 世纪以后，领主们渐渐地发现，在自己的领地上建立城市是有利的，它既能防止农奴逃亡别地，征税现款也比实物租税更容易。于是，他们便积极建立城市，颁布保护贸易自由的法律和其他优惠条件，如香槟的威廉主教赐予波蒙居民的宪章。这样，城市逐渐地变成了自治城邦，市民们建立起自己的议会，在议会上通过法律，征收税款，组织法庭并执行法律。对此，道森描述道，这是“一种新型市政机构，这种机构与古典城邦或者领主封建国家具有的任何机构都极为不同，因为就其根源而言，它是唯一没有特权的阶层的一个群体功能有限的机构。这种自行建立的商人群体在他们选举的首领的管理下聚在一起，为着他们的共同利益而进行协商，并为着他们的共同需要而设立自愿捐助的基金。随着他们的财富和人数的增长，他们日趋演化成为一个可以脱离封建国家的常设机构而独立存在的完善的自给自足的组织。而且，随着商人势力的增长和他们日益习惯于共同行动，他们最后渴望将从前绝对属于主教、伯爵或封建国家代理人的政治、司法和军事职责接管过来。以这种方式，自治联盟兴起了。它是中世纪最伟大的社会创举之一。自治联盟不只是商人的联盟，而是一个城镇的所有居民的联盟，他们都受到保卫共同和

平、维护共同自由、服从共同的首领这一誓约的约束。”[1]这种状况尤其表现在西北欧的城市生活的发展之中。

在意大利，由于罗马和拜占庭的城市生活传统的影响依然残存着，因而，在城镇里居主导地位的市民，往往同时也是周围乡村为数较少的贵族，他们拥有庄园，占有大量的财富和房地产，进行着大宗的商业买卖。并且意大利教会基本上是一个城市组织，它维护着罗马城市的传统，并通常保卫着边疆，这使得城市与乡村之间的联系也比北欧更为密切，市民的统一性和爱国主义意识也更为增强。所以，贵族和平民在一个共同的政治组织中并存，冲突不像北方那样经常发生在城区有产阶级和乡村贵族之间，而是发生在过着共同的城市生活的不同阶层之间。在城市的治理过程中，城市上层市民即贵族组成的议会起着决定性作用。后来，随着商业贸易和手工业的发展，商人和手工业者的地位得到提高，逐渐在城市政府中的作用得以加强，由此开始了摆脱贵族控制的努力。至 13 世纪前后，意大利贵族成了一个在政治上受排斥的阶层。

城市自治赋予市民以自由的权利。在封建领地，人的行为由政治的等级和身份所规定、所限制；而在城市，经济的作用是支配性的。任何人，只要他有资本，能劳动，就为城市所接纳；而自治的城市也拥有并行使着一种接纳法权。于是，从庄园里逃出来的农奴就投身于城市，只要他在城里住满一年，或者保有一份能在法庭上作为担保物的财物，他就可以获得完全的市民权了，而领主则无权再追回他们。因此，中世纪有一句谚语说：“城市空气使人自由”。虽然封建

① 克里斯多夫·道森：《宗教与西方文化的兴起》，第 186 – 187 页。

领主的势力在城市依然存在，但是，它已不再干预城市内部的事务，城市成为自由的庇护所，是一片自由天地。市民可以自由地支配自己的身体和财产，自己决定自己和儿女的婚姻，自由地取得、占有、让渡、交换、馈赠和遗传土地与其他财产，无须得到领主的同意。

在自治的城市内，有权处理自己事务的各阶层市民，先后建立起自己的组织，用集体的力量维护自己的利益，这就是行会制度，它是继乡村庄园制度、土地分封制度和农奴制度之后，中世纪出现于城市的又一重要封建制度。它最早在10世纪时出现于意大利，以后在10至12世纪期间遍及法国、英国、德国等西欧国家。行会制度是一种行业联盟，行会和同业公会是两种基本形式。手工业者的行会是按不同的行业建立的，会员称为行东，每个行东有若干学徒和帮工。行东也称师傅，是作坊的所有者，占有原料和工具。行东和学徒的关系是一种封建性的师徒关系，学徒期满，再为行东充当一定时期的帮工，待技术熟练并有一定积蓄后，经过行会认可，他就可以另设作坊，自己也成为行东。但是，行会会员有一定数额限制，再加上行会自身的保守性封闭性，要取得行东的资格并不容易。除了需要交纳一笔入会费外，还需要合法出身和一定的财产资格。手工业行会的主要目的是保护工匠免受外来竞争，也不鼓励同行之间的竞争，力求完全平等地保护每个会员的利益。因此，行会形成了一系列严格详尽的管理规定，如工作时间、工资、产品质量、价格、工人和工具数目等等，禁止任何种类的广告。

商人们为了垄断当地的市场，排挤外来商人的竞争，也组成商人的行会，称为“同业公会”。它不再按行业分别组成，通常每个城市组织一个同业公会，它的地位和势力远在

手工业行会之上。商人同业公会的领袖们、城市的土地房屋所有者、高利贷者或银行家、以及特别富有的大行东，属于城市的上层市民或城市贵族阶层。他们一般来说能够操纵市政，左右经济。因此，城市里的人同样有阶层之分，最上层的就是这些城市贵族，下面是盈利较丰的各行业的行东们和零售商们，再下面就是各行业的小行东和小零售商们，最下面的则是由帮工和学徒组成的广大的劳动者，他们是城市人口的主体，没有特别技能，不受行会保护，常受失业之苦。

城市的兴起对于西方社会生活产生了深刻的影响，它把经济功能、市民自由、合作组织三者结合起来，成为中世纪基督教社会理想最为完善的体现者。道森认为，在已经存在的封建秩序中，虽然承认了社会的有机性，承认了社会等级制度中权利和义务的相互制约性，但是，它却建立在刀剑获得并维持的权力和特权之上，因此，封建国家终不免陷入无政府或分裂的状态。然而，“中世纪城市基本上是一个统一体，一个看得见摸得着的统一体，它被严格地限制在它的城墙和塔楼所围成的圈子里，并以主教座堂，这个可见的团体之信仰和精神目标的具体体现为中心。在城市里，团体的经济生活和社会生活……通过行会体系而与基督教关于社会成员的有机区分和相互依赖的教义十分完美地吻合起来。……中世纪行会生活最显著的特征之一，便是它把世俗活动和宗教活动结合在同一个社会混合体中的方式。行会附属的礼拜堂、为死去的教会友做祈祷和弥撒而准备的食物、盛大节日所举行的庆典和演出的神秘剧，所有这些与……调整工作和工资、帮助染病或不幸的会友以及参与城市管理的权利一

样，都同样是行会的功能。”[1] 行会生活是中世纪城市社会最为显著的特征，它同时为人们提供了经济生活和政治生活以及文化生活的空间，既是满足世俗需要的场所，也是实现宗教追求的途径。因而，在个人的生活中，行会成员的身份比城市公民身份更为重要，因为主要是通过行会，普通人才能行使和实现他的公民权利。正是由于中世纪城市的这种团体生活使每个人享有全面的权利，个人的物质贫困才得到了补偿。正是在中世纪的城市生活中，基督教的社会生活理想得到了体现。因此，德国社会学家和神学家在马克斯·韦伯之后又提出这样的看法：正是中世纪城市，首先为社会生活的彻底基督教化提供了有利条件。因为城市作为一种经济联合体存在，需要的正是和平、自由、所有市民的共同利益、工作自由、以个人努力劳作为基础的财产积聚，这与基督教伦理的要求在相当大的程度上是一致的。只有城市的崛起，才能把各个不同阶层的人们联合起来，清除封建主义的野蛮和暴力，使基督教的观念得以完全实现，从而为更高层次的中世纪社会奠定基础。事实上，从中世纪城市的大教堂及其虔诚的教会生活来看，就宗教团体对于居民的精神福利和物质福利，对于教育组织和福利组织的关注而言，都使得中世纪精神达到了发展的顶峰。[2]

城市的兴起对于中世纪的国家生活和政治生活作出了很大的贡献，它为中世纪早期的封建等级制注入了新的要素，促进了它的变化和发展。由于城市在封建等级制中占有一席之地，因而，他们与贵族、神职人员一起，把一种新的代表

---

① 克里斯多夫·道森：《宗教与西方文化的兴起》，第196–197页。

② 参见克里斯多夫·道森：《宗教与西方文化的兴起》，第184页。

制原则引入了政治生活，这就是只能通过选举出来的代表，才可以参与政治生活。正是在这种代表制的等级体制中，把社会视为一个多团体的统一体这一中世纪的社会概念，得到了最为完善的表现。在这里，作为整体的王国，就是一个由许多不同的团体组成的自由的联盟，而在每一个团体中，社会的每一个等级又被视为一个统一的整体。正是由此以后，代表制原则才成为议会体制中的一个基本因素，它赋予中世纪议会会议以新的特点和在宪法中的重要地位。就此而言，中世纪国家不再是一种建立在土地所有权的原则基础上的封建等级制，而成为一种贵族和平民为了共同的社会目的而在其中相互合作的真正的政治团体。在这里，立宪代表制政治制度作为近代西方文化独具特色的政治形式，已经可以找到它的根源了。

随着中世纪城市的兴起，西方社会的学术生活和中世纪教育的传统，也发生了意义深远的变革。城市不仅是商业的中心，而且也成了知识生活的中心。它促进了大学的形成，文化的繁荣，对于中世纪文明由早期的贫弱状态发展为中期辉煌的思想创造起了关键性作用。

城市生活所带来的新变化也反映在教会的思想和制度当中，“自治联盟和自治城市的发展不仅与大学的兴起相联系，而且也与一种不再依赖指赠和土地占有，而被组织起来去实现某种特殊社会功能的新型宗教修会即兄弟会的兴起是相互关联的；而且议会体制后来的发展，与宗教会议运动也是相互配合的，而宗教会议运动在一个比中世纪国家更为广泛的基础上，发展了代表制原则并力图为整个基督教世界的团体

创造立宪代表制机构。"[①] 世俗制度与宗教制度被视为同一社会有机体的不同功能，尘世与教会、自然与神恩、理性与信仰两种秩序之间的和谐一致，而非对立冲突成为被关注的重点，这为基督教文明敞开了一个更为广阔的精神视野。从满足城市的物质需求的贸易行会，到只是为祈祷和沉思而存在的修道院团体，都有着自身的法则和制度，但同时它们又属于一种更高的神圣秩序，全都分享着一个包罗万象的精神整体的共同生活与共同信仰。因此，社会中的每一部分，都要根据整体来考虑，自身并不是最终的目的。城市、行会既要忠实于王国，也要忠实于作为整体的基督教世界，正是这种原则赋予了中世纪文明以独特的性质。

二　民族国家的形成

中世纪繁荣阶段的开始，不仅表现为商业复苏和城市的兴起，而且还表现为各个世俗国家正在逐步形成。中世纪早期的封建秩序使欧洲分裂为许多地方性的区域，每个区域由一个领主统治着。在这种情况下，国家或国王的统一性权力名存实亡，而只有教会在展示着一个统一的基督教世界的前景，这就是一个接受教皇指导的皇帝统治下的基督共和国。然而，在中世纪的全盛时代，随着国家的形成和教皇权力的增长，这个统一的基督教社会终于在教权与王权一方面相互争雄，另一方面又彼此携手的过程中得以实现。

① 克里斯多夫·道森：《宗教与西方文化的兴起》，第 199－200 页。

自公元5世纪盎格鲁－撒克逊人入主英格兰后，相继建立起几个小王国。至公元9世纪时，北欧丹麦人攻入西欧，占领了大部分英格兰地区。但在阿尔弗雷德大帝的领导下，盎格鲁－撒克逊人不仅勇敢地抵抗着侵略者，而且形成了自身独具特色的英格兰文化，并且在其子孙收复失地的努力下，重建了盎格鲁－撒克逊人的统治。然而，1066年，那些入侵法兰西后定居此地的北欧人，即诺曼人，又征服了盎格鲁－撒克逊人的英格兰。诺曼底公爵、征服者威廉在这里建立起他的坚强统治，这就是英格兰诺曼底王朝的开始。他保留了六分之一的土地为王土，把其余的土地按照封建惯例分封给诺曼贵族，后者宣誓效忠，提供军事援助。于是，诺曼新贵族代替了盎格鲁－撒克逊旧贵族，而大部分被征服的人民则变为农奴。威廉还明确规定，任何分得土地的贵族，都不能拥有足以威胁他的权力的土地和军队，这为他的有效统治提供了保障。

为了加强王室的权力，威廉保留过去的某些行政设置，仍把土地划分为郡，郡设郡长，使国王能够直接控制地方政府。为了了解国家的财产以决定征收捐税的数目，1085年，他命令在广大地区所有的村庄进行详细的人口和财产普查，编成调查清册《末日审判书》。为了使教俗两界保持对国王的忠诚和服从，威廉还设立或罢黜骑士和伯爵、主教和修道院长，监禁大地主，维护对于教会的任命之权。同时，他宣布教皇的敕令或信件必经国王的同意，才能在英格兰发生效力；教皇使节必得皇帝同意，方可进入英格兰。经过一系列加强王权的措施，威廉使英格兰走上了真正的国家统一之路。

在国家统一的过程中，英格兰法律“普通法”的建立具

有关键的意义。1100年，征服者威廉的第三个儿子亨利一世登上王位后，其统一国家的措施便与法律传统发生了矛盾，这些法律传统包括古老的盎格鲁-撒克逊法律、诺曼人从法国引进的封建法律、教会法律以及在城市商人中使用的商业法。于是，开始了重要的法律改革。在亨利一世和他的外孙，即金雀花王朝的开创者亨利二世在位期间，国王派出的法官巡游全国各地，英格兰境内的一切重要案件都由国王法庭审理，地方法庭无权过问，大大增强了国王的权力。王家法官的决定被记录在案，作为来日审理案件的指导。这样，在全国范围内逐渐形成了普遍适用的法律，即普通法，而地区性的特殊习惯法则逐步被取代了，同时它还提供了一个更为公平的司法系统。普通法的实施成为英格兰得以统一的强大力量，至今仍然是英国法律体系的基础。不仅如此，亨利二世使陪审团审问案件成为国王法庭听审许多案件的正规程序，为现代陪审制度奠定了基础。他还命令某一地区代表，发誓向国王派去的代表报告任何有杀人或抢劫嫌疑的人，这种起诉陪审团就是现代大陪审团的前身。随后，在约翰、爱德华一世统治下，英格兰法律继续不断获得发展，成为自罗马帝国以来的最高法律成就之一。

此外，随着司法制度的健全发展，财经管理制度也趋于完善。在亨利一世的早期统治中，已经建立起国家财政部，专司征收国王岁入税款。财政部的官员像法官一样，形成一个专职管理阶层，其中每个成员都忠于国王。

1199年，并未从父亲亨利二世那里得到封地的约翰，继承他兄弟“狮心王”理查的王位。他不自觉地陷入了一种不改革不能摆脱困境的局面，结果促成了英格兰又一次具有重大意义的进展，这就是著名的“大宪章”的诞生。1215

年，愤怒的领主们反叛约翰为与法王进行残酷的战争一再强行征税，并不经合法审讯就处罚某些领主，以及用英格兰交换教皇英诺森三世的宽恕与支持等行为，强迫他签署一份叫做“大宪章”的文件。大宪章规定，不经过全国的同意，国王不能把各种捐税强加于民。不经过有陪审团参加的合法判决，或者不经过国家法律的判决，不能随意逮捕或监禁自由的人民。大宪章受到了人民的欢迎，它成为英国尊重人民基本权利和自由的依据。当然，大宪章所确定的权利在当时主要是贵族与神职人员的权利，而非全体人民的权利。但是，在几个世纪的过程中，这些原则却被广泛地用来保护人民自由，使他们少受政府的压迫，并以此限制国王的专制权力，走向君主立宪制。

盎格鲁-撒克逊人创始了一个传统：国王必须考虑国内有影响的人物的建议。征服者威廉继承了这一传统，征求贵族和主教的意见。至 13 世纪，国王在决定重大问题时必须经过大国会里的顾问们的同意，已经成为一个既定的惯例。同样，中小地主和城市居民也被召集到国王那里去开会。这两个群体后来就叫做上议院（由主教和贵族组成）和下议院（由骑士和市民组成）。于是，由此就演化出了英国议会。至 14 世纪中叶，英国议会成为一个永久性的政府机构，国王与议会共同行使统治权力。中世纪的英国逐步形成了一个集中统一的国家。

自 987 年巴黎伯爵修·加佩被推举为王，以加佩王朝取代加洛林王朝以后，法兰西开始了一个近两百年加强王权的过程。在这一过程中，腓力普二世是一个决定性的人物。他于 1180 年即位时，法兰西还是一个很弱小的国家。大部分勃艮第忠于日尔曼，繁荣的佛兰德斯郡事实上是个独立的公

国，里昂等郡、普洛望斯、阿维尼翁、马赛等城，情形也是如此。英王约翰占有诺曼底、亚奎丹等一大部分法兰西领土，它三倍于法王直接统辖地的面积。这是诺曼征服和互相通婚的结果。自从法国西部诺曼底公爵威廉于1066年征服英格兰之后，他就成了两个国土上的统治者。后来他的曾外孙亨利二世，又与亚奎丹的埃莉诺、这位曾是法王路易七世在位达15年的王后结婚，获得了法兰西南部的大部分土地。埃莉诺为亨利二世生了8个儿子，其中就有先后成为英格兰国王的“狮心王”理查和以大宪章著名的约翰。这段历史使得英格兰与法兰西的命运紧密地交织在一起，直到中世纪结束。当腓力普登上王位后，他成功地打击了英王约翰，从约翰手中夺得了大部分法国领土，从而把他的王国领土扩大了三倍，成为法国领主中的最强者，足以控制王国内所有的公爵、伯爵、领主，以至控制执事和州官助手来监管地方政府。他的王国变成了一个国际性的强国。他在位期间，专心贤明地治理国家，给城市自治特许状，给商人特权以鼓励贸易。从地位逐渐高升的律师阶级选拔人士以取代教士参加会议。他还在塞纳河边建造卢浮宫、圣母院（在位时已建好正面），使法兰西不仅在政治方面，而且在文化道德方面，都居于欧洲的前位。当他于1223年去世时，今日的法国已经初具规模。

他的孙子路易九世于1226年即位。路易虔诚仁慈，富于同情心，热爱和平，可能是中世纪法国最得人民爱戴的一位君主。他抛开封建传统的惯例，未经诸侯同意便向全国颁布了两道法令，严禁各贵族之间因私利而进行战争，命令王家铸造的钱币在全国流通，这加强了王权，促进了国内秩序的稳定。在路易九世及其继承者的统治下，法国王权继续增

长。国王通过战争和婚姻以扩大疆域，并且策划财政收入的新方法，包括向牧师征收捐税，扩大王家司法权力。国王的法庭在 13 世纪已经成为法国的最高法院，即最高裁判所，国王及其下属的争执都由最高裁判所解决，从前归领主法庭受理的许多案件都转归王家法庭审理。此外，自从宣布地方法庭的判决可以再次向最高裁判所申诉之后，领主不再是法律上的最后决定者。

在几乎整个 13 世纪里，由于腓力普二世和路易九世两位杰出君王的长期统治，给法兰西带来了持久的秩序和稳定，使法兰西在当时成为欧洲最强盛的国家，而此时的日耳曼则因帝王和教皇之争陷入四分五裂的状态。

自从查理曼帝国瓦解后，帝国东部德意志领土分为许多大公国。依照古老的日耳曼惯例，公爵们在他们当中推举出一位国王。但德意志的国王极少在他的领地之外行使权力，有些国王还极力避免与其他公爵发生冲突。所以，公爵独立于王权之外，形成封建诸侯的日耳曼国家。然而，公元 936 年继任王位的奥托大帝决定对他们施行控制权，于是，便与德意志的各主教、大主教以及修道院院长们结成了联盟，由他们向奥托提供战斗人员，并训练军官，这项政策为他后来的继承者们承袭下来。在中世纪封建诸侯与皇室之间的长期纷争中，高级教士站在国王一边，成为管理上从旁辅佐的一大助力，有时甚至成为将军。这样，奥托通过亲自任命的主教和修道院长的帮助，使诸侯听命于他。国王任命主教的方式同任命其他公职人员是一样的，于是，日耳曼教会成为国家的机构，而只是松散地隶属于教皇。奥托以基督教为团结的力量，使日耳曼成为一个富强的邦国。从 10 世纪下半叶到 11 世纪下半叶的 100 多年的时间里，日耳曼是全欧洲最

富庶的国家，只有接受其法治的北意大利可与之相比。不过，正是由于德意志的权力建立在控制教职委任权的基础之上，因而导致了下个世纪皇帝与教皇之间为争夺主教叙任权的长期斗争。

公元951年，奥托长驱直入意大利，试图在这里扩大他的影响。961年，他再次返回意大利保护教皇，打败了教皇的敌人。于是，962年，教皇约翰十二世仿照查理曼大帝的加冕仪式，把罗马帝国的皇冠戴在了奥托的头上，成为使德意志王国变成“神圣罗马帝国”的开端。从此，中世纪的德意志历史与意大利和罗马教皇的历史，紧密地联系在了一起。奥托及其继承者们试图控制意大利和教皇的野心，把神圣罗马帝国的皇帝们卷入了与教皇的生死搏斗之中。11世纪后期，亨利四世与教皇格列高利七世之间的主教叙任权之争，使中世纪的政教冲突达到了最激烈的程度。教皇与德意志的公爵以及意大利的诸城联合起来，构成为帝国的敌对势力，使日耳曼在中世纪始终处于王室和封建诸侯间的纷争之中。

1138年，康拉德三世开始了日耳曼历史上最强大的霍亨斯陶芬王朝。1152－1190年在位的著名“红胡子”腓特烈获得教皇的加冕，正式获得了神圣罗马帝国的称号，从而把日耳曼带至基督教世界的领导地位。他醉心于罗马传统，多次远征意大利，殚精竭虑地去恢复那已经无法挽回的过去，造成诸侯们借机自强，阻挠了德意志的统一。他的1190年继位的儿子亨利六世几乎实现了他的梦想，他从诺曼底人手中夺得南意大利及西西里，与其继承者康斯坦斯缔结了婚姻，除教皇国外，整个意大利都臣服于他；普洛望斯、勃艮第、洛林、瑞士、荷兰、日耳曼、奥地利、波希米亚、摩拉

维亚、波兰等地，都被联合起来接受亨利的统治；英格兰自认为其属国；统治非洲的一支摩尔人也向他朝贡；安条克、西里西亚及塞浦路斯都要求并入帝国。亨利还想染指法兰西和西班牙，并计划征服拜占庭。当他的第一支分遣部队乘船向东进军时，年方35岁的亨利却不幸在西西里染上痢疾死去。经过10年混乱，其子腓特烈二世在教皇英诺森三世监护下成年，于1212年成为神圣罗马帝国的皇帝，同时也是西西里及意大利南部的国王。作为一个出色的统治者，他又开始了扩大神圣罗马帝国权力以及与教皇之间的斗争。在1230年之后与教皇和平相处的一段时间里，腓特烈二世专心致力于西西里王国的政务，他颁布了一部导源于罗马法的新法典，是继查士丁尼以来第一次有系统地编纂而成的法律体系，也是法学史上最完整的法典之一。他铸造了许多世纪以来西方的第一批金币，制定比较自由的贸易制度，全面废除内地关税，他还于1224年创立了那不勒斯大学。这位从小在南意大利长大，一生除8年在日耳曼外，一直都生活在意大利的皇帝，有最佳的修养，优雅的风度，机智敏捷，博学多才，懂得阿拉伯文、希腊文、拉丁文等和犹太典故，能说9种语言，写7种文字。喜欢文学、数学和哲学，是一个自由思想者。因而他的宫廷也是一个讨论学术的好地方。尼采曾称他为“欧洲第一等的人才”。可惜，这样一位出色的皇帝，虽然与其祖父红胡子腓特烈一样，都相信强有力的中央政权对于消除犯罪、无知、战争以致贫困的必要性，社会的秩序较人民的自由更具有价值，然而，他的全部努力同他的先辈们一样，最终还是没有取得成功。1250年他死后经历了一个无主恐慌的时代，霍亨斯陶芬王朝终告结束，依然留下了一个四分五裂的意大利，一个诸侯称强，王权减弱的

德意志。1273年定都于维也纳的哈布斯堡王朝又开始继续致力于意大利的事务以及与教皇间的争端。在数百年的时间里，日耳曼的君王们专心致力于对教皇和意大利政治的干预，无暇或忽视德意志自身的内部事务，为封建诸侯提供了壮大自身的机会，终致德国在中世纪王权衰弱，始终不能形成统一的中央国家。而意大利则由于教皇权力的过分强大，致使王权始终受到严重抑制。当13世纪的法兰西封建制度屈服于王权之时，在日耳曼却是封建制度正在得势。而事实上，“神圣罗马帝国”的称号，虽然名义上继承了罗马帝国和查理曼帝国的传统，是基督教各国的世俗首脑，然而其统治权却只限于德意志并兼顾意大利，也是有名无实。

在英格兰、法兰西、德意志国家形成的过程中，西欧其他国家也处于先后形成之中，从而刷新了中世纪西方的政治舞台。同时，也构成了教权与王权之争这一西方中世纪政治舞台的独有特色。在这一过程中，值得强调提出的一点是，一项重要的政治制度代议制在各国先后得以形成，这是中世纪对近代世界的一大贡献。它确定了一个重要传统：国王有责任在重大问题上征询其臣民的意见，并在作出决定时征得他们的同意。在以后的几个世纪里，立宪政府原则成为西方社会组织不可分割的一个部分。代表议会制度构成西方文化独具的特色，是西方文明的一个卓越成就，也是对人类的一个贡献。可是，这笔财富正是从中世纪的代表会议继承下来的，“也许代议政府的形成是由于教会律师们的影响，他们认为教皇必须求得基督教社会的指导，而最能表达基督教社会的意见的机构就是宗教会议——教区牧师与教团牧师代表

会议。”[①] 由此可见，在中世纪，任何文化现象都和基督教有着密切联系，因为中世纪文明本质上是一种基督教文明，这将在中世纪中期的教权强盛和基督教文化的繁荣中进一步表现出来。

三　教会改革运动与教皇权势的鼎盛

在经济复兴和政治稳定的同时，中世纪在宗教精神的统一方面也出现了一种朝气蓬勃的面貌。人们的宗教情绪越来越高涨，使新兴修道主义运动一浪高过一浪，而这种修道运动与教会的宗教改革运动合为一体，使罗马教会开始一步步走上了中世纪中期的统治舞台，标志着中世纪鼎盛时代的到来。教会决心革除内部神职人员世俗化的弊端，并力图使整个社会遵循神圣的标准，使整个西方世界置于上帝在尘世的代理人——教会的统治下，由此开始了教权与王权争雄，并竭力使之俯首称臣的激烈斗争，同时，发动十字军战争讨伐异教，镇压和裁判异端运动，结果，教会的一系列活动带来了教皇权力的极大增长，把罗马教会推到了它的全盛时代，也使欧洲成为一个相对统一的基督教世界。

公元10世纪时，教会和修道院已成为西欧最大的土地占有者，然而，一方面，教皇并没有因此而在基督教世界确立起真正的领导地位。这是因为，教皇的职权长期以来被某些罗马贵族家族所控制，他们经常采用不光彩的手段，把代

① 马文·佩里主编：《西方文明史》，上册，第299页。

表他们势力的人物推上掌握财富和权力的宝座。而地区领主则随意任命主教和修道院长，控制教会和修道院，并向教会征收捐税，这也削弱了教皇的权力或权威。另一方面，由于上述种种政治原因而被任命的主教和修道院长，缺乏精神上的宗教虔诚，不能维护修士和教士们的高尚道德。不仅如此，伴随着修道院或教会的经济财富日益膨胀，许多修士和教士们也变得像世俗封建主一样腐化堕落，使本尼狄克的修道制度处于涣散松弛的状态。于是，圣职买卖、神职人员结婚或蓄妾，僧侣间时而发生道德淫乱，甚至主教死后其后嗣继承或分割教产的现象流行开来。这些弊端引起了教会内部许多人士的不满，具有高尚思想的僧侣们号召重新唤起宗教热情，消除教士和修士中间的道德堕落现象，严格本尼狄克教规。于是，修道运动高涨，影响最大的是克吕尼派的宗教改革运动，这场运动极力把修道僧的基督教思想扩展到社会生活领域，最终宗教改革派的领导权与教会的领导权结合在一起，通过一系列教会改革运动，将教皇的权威提高到前所未有的高度。

克吕尼修道院最初于910年由虔敬者威廉在法国克吕尼建立，至10世纪中叶，克吕尼派修道院已由法国迅速扩展至意大利、德国、英国、西班牙等地，形成了以克吕尼修道院为首的克吕尼派修道院系统，成为一种强大的宗教势力和政治势力。克吕尼派僧侣们主张只接受教皇保护，不受其他任何主教和世俗领主的管辖，它的土地不容受到任何侵犯。要求修士严守本尼狄克会规，实行禁欲生活，反对买卖神职、教士娶妻纳妾以及教会的世俗化，也反对封建主控制教会和神职人员把持教权与教产，力图提高教会地位，增强教皇同世俗统治者斗争的实力。改革运动也得到了试图加强统

一王权的皇帝的赞同。

随着克吕尼改革运动的深入和克吕尼改革派势力的增强，其改革的目标已越来越超出原先的目的。克吕尼运动起初并不反对君王委任神职人员，但发展到 11 世纪中叶，克吕尼派人士则把君王委任神职，视为君王篡夺了神职叙任权，试图夺回叙任权以增强教皇的权力。1049 年，一位来自洛林的克吕尼派神职人员被皇帝亨利三世任命为教皇，称利奥九世。从此，一方面改革派掌握了教廷实权，使教会改革成为官方政策；另一方面使教廷得以摆脱罗马贵族派系的控制，并与北欧和中欧建立密切联系，真正实现教廷神权政治的国际影响。利奥九世即位后大力推行改革，对教皇的直接顾问枢机主教团进行重大改组，撤掉了不同情改革的罗马人，从其他西方国家委任了一批克吕尼派亲信，其中包括在随后的改革中起了关键性作用的重要人物，如霍姆伯特、希尔德布兰特等。1056 年，富有威力的亨利三世去世，年仅 4 岁的亨利四世即位，这一转折结束了改革政策至此所依赖的教廷与帝国之间的合作关系，改革派乘机发动了教会摆脱皇权控制的运动。于是，中世纪史上一场著名的争夺主教叙任权的激烈斗争终于拉开了帷幕。

1057 年，改革派理论家和枢机主教霍姆伯特撰文《反神职买卖三书》，认为买卖圣职既是一种罪过，也是一种最大的异端邪说，它否认了教会的精神品格，使圣灵的礼物依附于钱财和世俗权力。号召从俗人授予神职的习俗中返回到自由选举的古老原则上去，并宣称平信徒授任的神职无效，这实际上等于宣布了对皇帝有神职叙任权的否定。书中还提出，精神权力高于国王的权力，正如天国的权力高于地上的权力，因而教会应该指导和统治国家，就像灵魂统治肉体一

样。只有这样，才能保证统治的公正与和平，才能保证基督教人民的联合。1059年，决心改革的教皇尼古拉二世在罗马召开拉特兰宗教会议，讨论关于终止罗马贵族和神圣罗马帝国皇帝对教皇选举的干涉问题。会议颁布了由霍姆伯特起草的教皇选举法，明令平信徒不准授予神职，规定教皇只能由枢机主教团选立，教皇人选不一定限于罗马城的神职人员，若遇特殊情况，选举地点也不一定限于罗马。把选举教皇的唯一权力授予枢机主教团（亦称红衣主教团），这是一项巨大的改革，它使教会得以摆脱德皇和罗马贵族的控制。教皇选举法规虽然在以后历经修改，但至今还是一个仍在沿用的最古老的成文法规。

1073年，希尔德布兰特在举行教皇亚力山大二世的殡葬礼时，被人们疯狂地抬到带锁链的圣彼得教堂的教皇宝座上，拥立为教皇，称格列高利七世。他是教会改革的最热烈的倡导者和实践者，毕生都在致力于实现“教权高于皇权”的目标。他认为，罗马教皇作为基督教世界最高的精神领袖，负有在这个世界上建立基督教社会的使命，作为圣彼得的继承者，教皇在信仰和教义问题上有最后的决定权。教皇永不犯错误，永不受审判。一切主教都属于教皇管辖，即使国王也不例外，国王的权力应该根据基督教的目的加以运用。教皇有责任指导各国统治者合理地运用上帝赐予他们的权力，国王也必须认识到接受教皇指导是他们的义务。一旦国王不能履行基督教的责任，教皇就有权否认国王的统治权力。教皇作为上帝法律的执行者，决不能在地位上从属于国王。

1075年，格列高利七世在罗马召开宗教会议，发布教皇敕令，重申禁止圣职买卖、教士结婚以及俗人任命教职。

他不准娶有妻妾的教士主持弥撒，革除以贿赂买得神职的教士们的职务，开除从地方领主那里获得庄园财产的主教和修道院长的教籍，以庄园财产赠与主教和修道院长的地方领主也被逐出教会。他还以出卖圣职为由，出其不意地将亨利四世的几名谘政主教逐出教会。他试图通过改革提高全体神职人员的道德品质，把教会从世俗统治者的权威下解放出来，坚持主教的委任权应该完全由教会掌握，以明确而坚决的努力来确立教皇对教会僧侣集团以及世俗统治者的领导权。这引起了教皇格列高利七世与德皇亨利四世之间的激烈冲突，即主教叙任权之争，这是一场精神权威和世俗权威之间的戏剧性对抗。

德意志国王在与封建领主的斗争中，一直与亲自任命的各地主教和修道院长结成联盟，国王通过赠与他们采邑，包括土地和职位，来获得他们的支持。对于德意志君主来说，主教是国家的官吏，是为君主服务的。如果国王无权控制主教的委任，那么，国王就会失去最重要的同盟者的忠诚、军事支持和财政援助。更勿论连国王都要接受教皇的管辖，失去行动的自由了。在亨利四世看来，格列高利七世简直是在践踏传统，干涉国家事务，将王权置于教权之下，这是绝对不能容忍的。因此，他在解决了国内危机后，对教皇敕令迅速表示了异议。1076 年，亨利四世召开了沃尔姆斯宗教会议，在德意志主教们的支持下，斥责格列高利是伪教士，要求他退位。教皇对此予以坚决反击，马上召开宗教会议，颁布了中世纪最著名的教皇法令，革除亨利四世的教籍，取消他在德国和意大利的统治权，解除臣民对他的效忠宣誓，这是前所未有的教皇权威的显示。德意志的领主们趁机起来打击亨利的王权，于是，全国卷入了一场内争。诸侯们宣布，

如果革除教籍的敕令不取消，他们将不再承认亨利为国王，并且决定于1077年2月在奥格斯堡举行会议，邀请教皇前来共商德国的宗教和政治问题。亨利四世在巨大的危险面前，只好被迫屈辱地请求教皇的赦免，以摆脱困境。1076年的隆冬时节，德皇越过阿尔卑斯山进入意大利北部，前往教皇居住的卡诺萨城堡。亨利四世在城堡外面，披毡赤足等候了三天，终于获得了格列高利七世的赦免。这次“卡诺萨事件”使教皇取得了精神上的胜利，大大增加了教皇的权威，然而在另一方面，亨利的屈尊之行由于使教皇取消了革除教籍的敕令，从而获得了机会，能够采取更有效的措施来对付反叛他的领主以至教皇，因而，格列高利七世的宽恕又无异于放虎归山。

亨利四世回国后，努力稳定政治局势，重新聚集起支持他的主教和贵族力量。但内争仍在持续下去，一些领主坚持废黜亨利，推举鲁道夫为新皇，格列高利七世也给予了承认，并于1080年再次废掉亨利四世的教籍和帝位。不甘失败的亨利四世在拥兵称强的主教们的支持下，立即针锋相对地宣布废黜格列高利七世的教皇职位，选立他的对头为新教皇，称克雷门三世，并于1081年胜利进军意大利。克雷门三世在圣彼得大教堂为亨利四世举行了皇帝加冕礼，格列高利七世则在放逐中死去。他毕生从事整治教规，提高教皇权力，为教皇权势达到鼎盛铺平了道路，是罗马教会史上的一位具有重要地位的教皇。

1088年，改革派枢机主教选立法国人枢机主教为教皇，称乌尔班二世。他富有谋略和政治手腕，1093年驱逐了克雷门三世，控制了罗马。1095年他在皮亚琴察召开宗教大会，宣布了十字军东征。1096年他利用十字军打败了克雷

门三世及其追随者，把敌对派全部开除教籍。在十字军浪潮推动下，他迅速跃居欧洲领袖的地位。以后，教皇和德皇之间为争夺授职权又历经了几番较量。最后，双方在长期的斗争中逐渐认识到，再继续下去不仅谁也无法取得绝对胜利，而且对各自的统治都会产生不利影响。同时，十字军东征的成果也使双方无心再战，而把视线移向了富庶的东方。一些教会领袖人士也先后撰文，论证教会和国家都有叙任权，国家授予世俗权力，教会授予宗教权力。这种原则已经在英国开始实行。于是，1122 年亨利五世与教皇卡里克斯托斯二世终于达成妥协，签订了沃尔姆斯宗教协定。根据协定，主教人选由教会决定，选举时皇帝可临场监选，皇帝放弃主教叙任权，交出权杖与权戒；教皇承认皇帝的世俗叙任权，主教也是国王的臣仆，是采邑的接受者，对国王负有封建义务。在教皇和法王、英王之间也签署了类似的协定。

至此，从 11 世纪中叶利奥九世以来的教会改革派与德皇之间，历时 70 多年的主教叙任权之争暂时告一段落，它对双方都产生了深远的影响。“在主教叙任权的争斗上没有真正的胜利者。教会达到了自己的目的——废止世俗授职权。而国王对教会仍有极大的控制权。教皇要统治重建的基督教社会的理论仍未实现，而国王与高级教士和平写作的旧传统已被动摇。教皇的职位尽管立意崇高，已前所未有地政治化了，因此，教皇在全欧确立自己权威的行动引起保皇派的恶意宣传，促进了反教权主义情绪的增长”。[①] 另一方面，德意志的领主们加强了自己领域的统治，中央统一王权受到削弱，严重阻碍了德意志在中世纪形成统一的国家。教权与

① 霍莱斯特：《欧洲中世纪简史》，第 218 页。

王权的分野得到了进一步的确认，从此确立了中世纪西欧的分权局面，对近代西方分权制度的发展产生了深远的影响。

在12世纪，随着克吕尼运动的巨大成功，克吕尼派修道院的教产大为增长，修士们、特别是上层人物的生活开始奢侈腐化，修院会规废弛，克吕尼运动趋于没落，成为一些新的修道团体再度改革批判的对象。其中，西多修道院是最为重要的一个修道团体。如果说克吕尼派修院在11世纪是主导性力量，那么，西多修院则在12世纪占居统治地位。它的发展在很大程度上归功于明谷的修道院院长伯尔纳，他于1113年被正式接纳入西多修院，不久，他的虔诚和充沛的精力为第戎的西多修道院第三任院长所赏识，提拔他当院长。他率领12名修士一起来到荒无人烟、森林环抱的明谷，亲手兴建了自己的首座修道院。他轻视文化教育，重视生产劳动，号召修士们效法早期本尼狄克修士，奋发克己，辛勤耕作，开垦荒野，建造良田，对于中世纪农业、商业贸易的恢复和发展作出了重要贡献。不仅如此，他还在政治上积极支持罗马教皇，协助组织十字军和圣殿骑士团，极力攻击反教会的异端学说，维护教会权威，既重信德，又重善功，促进了修道主义，也支持了罗马教廷。在他的精神感召和大力推动下，西多修院获得了迅速发展，一些新的修道团体也不断出现。在他于1153年去世时，西多修院已由1134年第三任院长去世时的30所增加至343所，至13世纪时便已发展到6万名修道僧，700多所修道院。西多修道制度的再度改革有力地支持了罗马教廷的一系列活动。

同样，12世纪依然还是一个教权和王权竞争高低的时代。1125年德意志旧王朝灭亡，经过十几年的皇位争夺战，最强大的霍亨斯陶芬家族于1138年取得统治权。1152年在

位的王朝第二位皇帝红胡子腓特烈与教皇之间又展开了几个回合的斗争，1179年教皇战胜德皇，制定了新的教皇选举法，规定教皇须经三分之二以上的枢机主教赞成才能当选。之后，教皇开始了进一步扩大权势的活动，动员各国教会法专家制造舆论，鼓吹“教皇权力至上”、“皇权来自教权”、“教皇有权废黜皇帝”，教皇除严重传播异端，不得予以废黜等。“12世纪时，教皇权位向庞大、复杂的官吏机构演化，过去热衷于改革的精神，大部消失。西方基督教世界各国的收益源源流入教皇国库；各地主教远途跋涉，表示对罗马教皇的精神崇敬；教皇教廷是整个基督教世界教会法庭网的终审判决所。自11世纪中叶以来，教皇在欧洲教会的权威无限增长。当教皇统治政体的意愿接近实现之际，有关教皇是基督教社会最高权威的传统论点，日益为研究教规的法学家所推崇赞誉。博学多知的教会学者开始控制罗马教廷，并和亚历山大三世一样，开始占据教皇宝座地位”。[①] 1198年，当时最著名的法学家出身的教皇英诺森三世即位，极力推行教权至上主义理论，提出了“教皇是世界之父”这一历任教皇所追求的最高世俗目标，伴随着十字



英诺森三世

① 霍莱斯特：《欧洲中世纪简史》，第224页。

军东征，将教皇权势推向了发展的顶峰，使罗马教廷成为欧洲政治生活的中心。

英诺森三世继承了格列高利七世的传统，确立了教皇君主权的理论。在教会内部，英诺森三世完全按照专制皇帝的集权观念处理教会事务。他认为，主教的职责就是协助教皇管理教会。面对十字军东征中矛盾重重的西欧世俗君主无力对付教皇的局势，他大权独揽，随意按照自己的意志任免和调动主教和修道院长。在与皇权之间的关系上，他以公元800年利奥三世为查理曼举行加冕礼为根据，坚持教皇有权决定皇帝和国王的人选。他认为，"教皇是使徒彼得的继承人"的提法，还不能完全表示教皇的真正地位，教皇应该是"真正的上帝的代理人"或"基督的代理人"。他在"上帝之下，万民之上。""裁决一切而任何人无权质询"。"君主有权统治俗世，而牧师则主管人的灵魂，因为人的灵魂的贵重远远超过肉体，所以牧师高于君主。……任何君主如不能竭尽忠诚地效忠于基督的代理人，就不能有条不紊地治理国家。"[①] 教皇权力直接来自上帝，一切君王都应臣服于教皇，教皇权力至高无上。抱着这种信念，他积极插手干预西欧各国事务。1209年当德皇奥托四世撕毁与教皇私下达成的扩大教皇领地的协议时，英诺森三世毫不犹豫地废黜了他，于1212年另立新皇腓特烈二世，并向他提出一系列苛刻的条件。趁此时机，他又进一步迫使法王腓力普二世以及葡萄牙国王、波兰国王等先后臣服。当英王约翰拒绝教皇任命的坎特伯雷大主教时，英诺森三世便宣布废黜英王，并以十字军相胁。英王被迫屈服，自认教皇附庸，向教皇称臣纳贡。随

① 马文·佩里主编：《西方文明史》上，第314页。

着英王的臣服，教皇的权势达到顶峰。

不仅如此，英诺森三世还组织第四次十字军东征拜占庭，试图击溃东方正教会，实现罗马教会长期以来梦寐以求的基督教世界首席地位的伟大目标。为此，东西教会已经进行了长久的历史斗争。在这个问题上，东西两派之争有着深远的历史文化渊源。

公元330年，罗马皇帝君士坦丁为了有效地控制帝国东部，迁都拜占庭，改名君士坦丁堡。从此，罗马帝国原本就由于政治、经济、文化、语言、习惯和生活方式等方面的差异，而在事实上分为东西两部分的状况，更加地明确化了。君士坦丁去世后，帝国东西两部分分别由两个儿子统治，终于在公元395年正式分立为东西罗马帝国。东部以君士坦丁堡为中心，西部以罗马为中心。与此相应，基督教教会也分为东西两派。东派在希腊文化与拜占庭文化的长期影响下，形成了一些不同于西派的特点。在神学思想上，东派教会受希腊哲学传统的影响，倾向于用哲学观点看待基督教，比较注重带有思辨色彩的三一论和基督论。在教会的组织制度方面，不存在罗马教会和教皇那样的统一中心和首脑，帝国强大，受制于皇权政治，具有依附性。在宗教礼仪和节日方面，形成了一套比较严格的体系，对外在礼仪上的重视更甚于西派教会。宗教气氛浓厚，宗教生活带有神秘性。由于东部地区通行希腊语，所以，东派教会又称“希腊教会”。

在东部教会希腊化的过程中，西方教会则日益拉丁化。公元4－5世纪时，拉丁语已完全取代希腊语，成为西方教会的官方语言。由于西部地区以罗马为中心，通行拉丁语，所以西派教会又称“罗马教会”或“拉丁教会”。罗马教会受罗马法学传统的影响，倾向于从法学角度看待基督教，福

音书主要被视为一种新的律法。因而，罪与恩、意志自由和教会问题成为神学的中心思想。罪与恩的思想与坚强的教会组织相结合，使西方教会远比东方教会更为有力地控制着人们的日常生活。尤其是由于西罗马帝国灭亡后，西方世界陷入一片蛮族纷争之中，罗马教会趁机发展壮大自身，成为混乱的世界里唯一具有统一性的组织，因而其权力也远比东派教会的权力大得多，在整个中世纪经常出现教权与王权竞争高低的局面。另外，在宗教礼仪方面则不像东派教会那么严格。

自从东西两派教会明确分立以来，东部居于首位的君士坦丁堡教会和西部罗马教会互相对峙，竞争长短，在中世纪早期双方为争夺基督教会的首脑地位或最高领导权、以及围绕一些神学问题的争论而进行的长达几百年的斗争中，演出了一幕幕翻云覆雨的悲喜剧，构成为中世纪教会史上的一个重要内容。双方的争夺造成了彼此越来越深、无法弥合的裂痕。最后，当历史进入中世纪中期时，东西两派之争达到了白热化程度，彼此之间的刻骨仇恨终于导致了 1054 年的基督教教会正式大分裂。

1054 年东西教会的彻底决裂形成了基督教的两大教派：东正教和罗马公教。东部教会认为，自从西罗马帝国灭亡后，西部教会已经被异族玷污了，标榜自己的“正统性”，故称“东正教”，或“希腊正教”。西部教会自认耶稣使徒彼得和保罗的继承人，罗马又是帝国传统的首都，因而，强调自身的“普世性”，故称“罗马公教”，汉语译作“罗马天主教”。天主教、东正教、以及在后来 16 世纪罗马天主教会内部发生的宗教改革运动中产生的基督新教（汉译基督教），并称为基督教的三大派别。

伴随着基督教东西教会的大分裂，西欧进入了中世纪中期的繁荣时代，而东部拜占庭帝国则在穆斯林的攻击下日益走向衰落。在这种情况下，教皇英诺森三世为了统一基督教世界，实现罗马教会的最高统治权，以“收复圣地”为名，发动了第四次十字军东征，于1204年终于攻陷了君士坦丁堡，并在东方建立起一个“拉丁帝国”。这次东征扩大和强化了东西方基督教之间的深仇大恨，而拜占庭帝国虽然以后再获独立，但却从此一蹶不振。

罗马天主教会在扩大权势，提高权威的过程中，还开展了大规模武力镇压和审理裁判宗教异端的活动。在教会看来，异端教派攻击天主教信仰是在破坏基督的工作，异端之于教会犹如叛逆之如国家，它严重地破坏了社会的根基。教皇英诺森三世说道：“叛国者世俗法没收其财产，判以死刑……背逆信仰耶稣者，我们更是要处破门律，并没收其财产；因为触犯圣旨之罪远重于破坏国家主权之罪。”① 因此，一方面，教皇多次组织十字军战争讨伐和镇压异端，另一方面，专门成立宗教法庭或异端裁判所对异端进行审理，掀开了罗马天主教史上惨烈的一页。

在11至12世纪的宗教改革运动中，被改革的热情驱使着的教徒们，有时形成服务于教会的改革洪流，有时则演化为反教会的异端运动。12世纪时，南欧一些新兴城市中异端运动高涨。“11世纪发生的城市革命使教会感到措手不及。这些新兴城市逐渐形成含苞待放的新兴自由民阶级，似乎没有力量进行有效控制。城市主教经常表现为是自治市独立的政治压制者和敌人，而不是精神领导。教会常常不去了

① 转引自威尔·杜兰：《世界文明史》，信仰的时代，中册，第1083页。

解城市居民的要求与期望，常常不能预先消除城市市民对教产及教权日益增长的疑虑。城市多数居民虽能做到忠于教会，仍有少数市民，尤其是南方人民在向反教权派转化。这些宗派在谴责教产方面和圣伯尔纳及西多会的做法一样，但是许多反教权派超越了正统改良主义派与异教之间的狭隘界限，不经主教或教皇同意就布讲福音，更为重要的是，他们否认教士有主持圣事的特权”。[①] 在这场浪潮中，先后出现了阿尔诺德派、阿尔比派、韦尔多派等，坚持游行布道，反对修士和教士生活腐化，批评教会贪恋财富，卷入世俗事务，进而否定罗马教会的法规乃至教义，不承认教会的权威。他们反对罗马教会的活动，也为一些世俗统治者所疑忌，于是，在教皇的通令下，教俗双方联合起来共同镇压异端运动。

1170 年，里昂富商彼得·韦尔多把他的财产分发给贫苦人民，赢得了许多追随者，他们安于贫穷的生活，用家乡语言宣讲上帝的福音，而不愿去教堂听那些不能理解的拉丁语的说教。他们坚持忠于早期的教会精神，指责神父们的道德败坏。韦尔多派作为非神职人员，不经教会当局批准，就用方言宣讲福音，使教会受到打击，因此被判为异端活动，遭到教会的迫害。

遭到最为残酷镇压的异端是著名的法国南部的阿尔比派。它谴责世俗，自称纯洁，也称洁行派。原由巴尔干半岛上的一部分保罗派信徒吸收东方摩尼教思想而形成，后由参加十字军的农民和商人传入西欧，在意大利北部和法国南部等地活动，其中尤以法国南部图鲁兹地区的阿尔比城最为活

① 霍莱斯特：《欧洲中世纪简史》，第 195 - 196 页。

跃。该派认为，宇宙存在善恶两种势力，地上的一切属于恶魔，需要把人从恶的世界中解救出来。他们相信地狱和炼狱之说，否认洗礼和弥撒，更不承认教会能使人得救，甚至把教皇斥为恶魔，主张只遵从基督教导，过纯洁的禁欲生活。到12世纪末，阿尔比派在法国南部的势力已超过罗马教会，被罗马教会认为是最危险的敌人。当对其实行怀柔政策无效之后，便开始了残酷的镇压活动。

1179年教皇亚历山大三世召开第三次拉特兰宗教会议，宣布绝罚阿尔比异端，动员西欧各国加强暴力镇压。1209年，教皇英诺森三世借口法国南部发生谋杀教皇使节案件，利用法国北部的贵族和骑士垂涎东南部财富的欲望，组织了讨伐阿尔比派的十字军，宣布凡参加讨伐异端十字军者，一律不受国家法律约束，过去和将来所犯罪恶，都能得到教会赦免；所欠一切债务均免付利息。这支讨伐异端的十字军作为合法的强盗攻入图鲁兹地区，因无法从众多居民中辨别异端分子，随军的教皇特使便下令，只管把他们统统杀光，让上帝去分辨谁是他的子民。于是，十字军大肆屠杀劫掠，讨伐战争持续进行了4年之久，残酷镇压了阿尔比派。1218年，图鲁兹人民再次爆发起义，杀死了占领图鲁兹地区的十字军首领，于是，又开始了长达20多年的十字军战争，使法国南部经济遭到了彻底破坏，阿尔比派和南部贵族势力也都被摧毁了。“征伐阿尔比派十字军是一桩残酷、野蛮事件，十字军经过多年流血牺牲，并在法国漫步灿烂文明遭破坏的代价下，才取得胜利”。[1]

罗马教会为了对付异端，不仅派十字军进行大规模讨

① 霍莱斯特：《欧洲中世纪简史》，第197页。

伐，而且还专门成立了异端裁判所，对异端进行严厉审理和残酷处罚。1215 年，教皇英诺森三世召开第四次拉特兰宗教会议，颁布了教皇敕令，在重申教义信条的同时并规定，已判处的异端分子应交世俗政府严加惩罚，没收其财产；废黜或绝罚不遵照教会要求去严厉镇压异端的主教和领主；参加镇压异端的天主教徒，享受与赴圣地的十字军骑士同等的特权和赦免规定；被指控的异端分子，如果不能证明自己无罪，或者认罪后再犯罪，主教应按教会法规予以惩处，等等。这份教皇敕令预告了宗教裁判所的成立。

1220 年，教皇洪诺留三世鉴于地方主教镇压异端不力，通令建立直属教皇的宗教法庭或宗教裁判所。1227 年教皇格列高利九世即位后，迅速推动了宗教裁判所的活动。1233 年发布通谕规定，地方主教要全力协助教皇审判异端的宗教裁判所，随后，在罗马教会各统辖区普遍成立了宗教裁判所。这些裁判所交由多米尼克修会和弗兰西斯修会掌管，一般设在修道院内，并且里面还设有监狱。审判官由教皇直接任命，主要是从多米尼克修会中选派，审讯秘密进行。

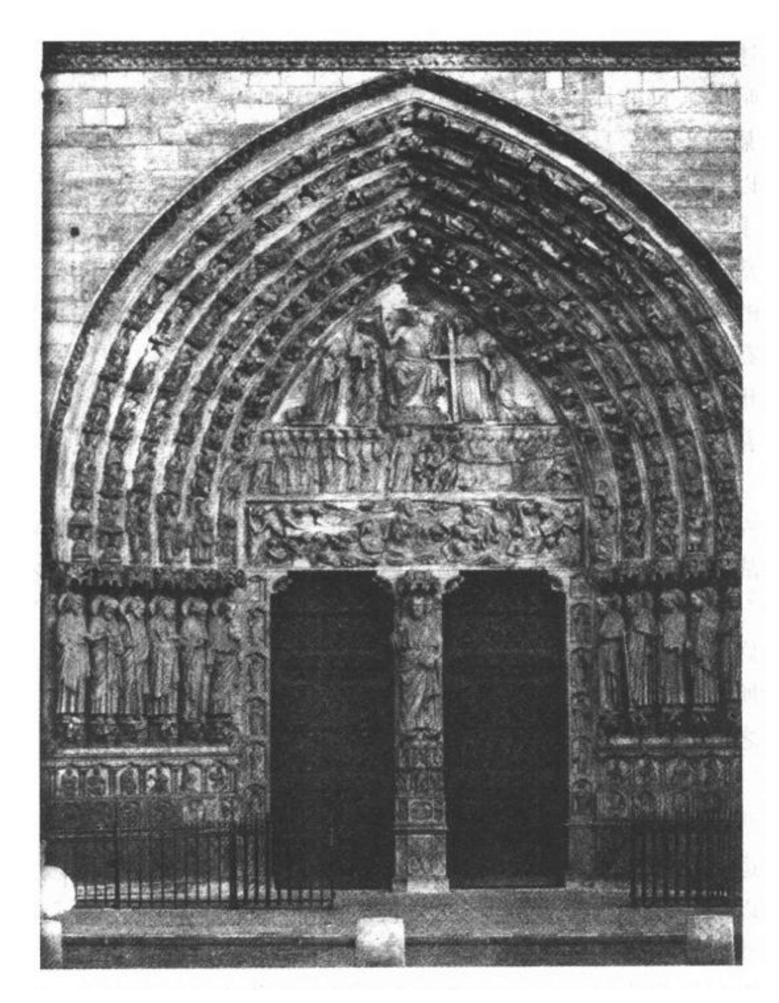
异端裁判所制定了严酷的审讯条例：有两人作证，控告即能成立；控告人和见证人的姓名不向被告人透露；证人如撤回证词，作异端同谋犯处理；被告人若不认罪，要受严刑拷打；不仅自己认罪，还要检举同伙和可疑分子；为异端辩护者，要受绝罚；认罪后再翻案，予以火刑；被判为异端者，没收其全部财产；被告可以不经审判，就予以处死；表示悔改者，处以鞭笞、监禁，等等。

从审讯条例可知，一个人一旦有任何一点异端嫌疑，就将注定成为一个异端分子。宗教裁判所对异端的惩处也是极其酷烈的，或遭拷打，或处火刑。然而，据威尔·杜兰的描

述，异端裁判最悲惨的一页，不在火光灼灼的火柱上，而在暗无天日的地窖中。“某些犯人长期单独囚禁于漆黑的牢中，某些犯人全身桎梏，只能静坐于本人的排泄物上，或者直接以其背部仰卧于冰冷的地上。部分接受拷问台刑法的犯人，手足竟相残废；有些经不起严刑迫供，而告死亡。”[①] 异端裁判先后经历了500年之久，直到16世纪才随着教皇权势的衰败而趋于消亡。从对异端的宗教镇压和宗教裁判中可以看出，中世纪的盛期和繁荣的到来，并不意味着没有罪恶，相反，在另一面始终包含着人性的残酷和道德的灰暗，贯穿着野蛮和残忍的暴行。罗马天主教会不仅用火与剑镇压异端以显威势，而且还通过利用和支持新兴修会的修道运动，来克服教会内部正在滋长的糜烂倾向，从精神和学识上瓦解和战胜异端教派。热情布道，宣讲传教，反对腐化，四方行乞，过着献身禁欲生活的多米尼克（中文旧译为“多明我”）修会和弗兰西斯（部位旧译为“方济各”）修会，就是教皇所倚重支持的两个重要修会，因其采取行乞制度，所以也称之为“托钵修会”。

事实上，教会之所以能够维持而不坠，并不是异端裁判所严刑逼供的功劳，而是有赖于清修团体不断进行的新的修道运动和改革运动。自从公元6世纪本尼狄克修道制度确立以后，10世纪修道院达到鼎盛时代，11世纪克吕尼改革运动盛行，12世纪西多修道制度再度革新，在其衰落后，13世纪以多米尼克修会和弗兰西斯修会为代表的托钵修会，又掀起了新的清修高潮。他们依据异端教派所指出的那样，以教士应该安贫为原则，给13世纪的西欧基督教世界再一次

① 威尔·杜兰：《世界文明史》，信仰的时代，中册，第1088－1089页。



巴黎圣母院正西面的中门

树立了一个净化而真诚的榜样。

出身于贵族的西班牙神父多米尼克，1203 年与奥斯马教区主教迪耶果在法国南部发现阿尔比派和韦尔多派深得人

心，而罗马传教士倍受蔑视。因而，在1204年的蒙比利埃宗教会议上，迪耶果提出了改革传教方式的方案，认为传教士只有像阿尔比教派那样，自我克制，谨守使徒式贫困，热心布道，才能使追随者返回罗马教会的怀抱。接着，他配合十字军讨伐阿尔比的活动，于1206年在图鲁兹附近建立了一所女修院。后来多米尼克继承了他的传教方式，赤足而行，乞食为生，以平和的方式将人们带回教会。一次，他于蒙彼利埃遇见三位衣服华丽，生活奢侈的教皇特使，他毫不讳言地引用一位希伯来先知的话斥责他们："'异端之所以获得共鸣，并非假借权力、声势，亦非因其仆从如云，或拥有华丽的小马队，而是以其赤诚的传道精神、使徒们的卑微态度、严谨圣洁的生活达成的。'面红耳赤的特使们随即遣散随从人员，并且脱下他们的鞋子。"[①] 在教皇洪诺留三世支持下，多米尼克修会于1216年成立，采取行乞修道制度。该会也称"布道兄弟会"，注重布道，热心宣讲信仰，积极反对异端，并且提倡会士参与社会活动，特别是它还热心于学术研究活动和大学讲学活动，著名的神哲学家大阿尔伯特、托马斯·阿奎那、艾克哈特、陶勒尔等，都是该会会士的杰出代表。鉴于多米尼克会士的学识和社会影响，教皇任命他们主持宗教裁判所。因而，在裁定、审理以至迫害异端教派和进步思想的过程中，多米尼克修会发挥了重要作用。

1208年，意大利阿西西的俊美而富有的青年弗兰西斯遵照基督的教导，舍弃像游吟诗人一样无拘无束的放荡生活，穿起粗布衣衫，以乞食为生，四方传播耶稣救世，安贫乐道的福音，崇尚无知的美德，遂有12位信徒追随，组成

① 威尔·杜兰：《世界文明史》，信仰的时代，中册，第1119页。

了一个修道团体，自称“小兄弟会”。1210年，得到教皇英诺森三世批准，正式成立了弗兰西斯第一修会，之后新会员迅速增加起来。1212年成立第二修会即女子修会，1221年在平信徒，即在俗信徒间又成立了第三修会。

为了配合正在讨伐阿尔比派的十字军，英诺森三世将弗兰西斯托钵修会派往法国南部进行传教。他们出外布道，照顾麻风病人，救济贫民，与阿尔比派争夺信徒。以后在教皇洪诺留三世和格列高利九世的支持下，进一步制定完善了一整套修会制度，获得了大规模发展，还取得了许多特权，成为教皇战胜异端，与世俗君主争夺权力的可靠力量。

弗兰西斯于1226年去世时，会士达5000人，以后由于修会的清规放宽，至1280年左右，会士已上达20万人，分住于8000座修道院。他们成为伟大的传道家，入世的教士也模仿他们，到处传道，而在此之前，传道则是主教们的专利。在他们中间出现了许多杰出人士，如圣徒贝那迪诺、安东尼，科学家罗吉尔·培根，哲学家哈勒斯的亚历山大、圣波纳文图拉、邓斯·司各脱，还有些人荣任异端裁判法庭的官员、主教、大主教以至教皇。不过，由于修道观念的变化，修会内部逐渐发生了分裂，一小部分人坚持原始精神，谨守清贫，过一种以乞食和劳动为生的修道生活，称守规派或严格派；另一大部分人则认为乞食修道不切实际，坚持传统的罗马教会修院制度，称住院派或放任派，后者得到教皇格列高利九世和英诺森四世的肯定。1257年当选弗兰西斯修会总会长的经院哲学家波纳文图拉也主张，修会应有自己的修院，以便从事神学研究，追求神学真理远比乞食和劳动更重要，布道和忏悔才是修会的主旨。这使得修会的原初性质发生了根本变化，波纳文图拉因此也被视为修会的“第二

创始人”。而弗兰西斯最忠诚的信徒在他去世百年之后，竟然被视为异端遭到镇压或者被焚毙在火刑柱上。直到1517年教皇利奥十世终于正式确认弗兰西斯修会分为两派，各自设有总会长和领导机构。

除了多米尼克修会和弗兰西斯修会以外，还有两个与之合称为“四大托钵修会”的加尔默罗修会和奥斯定修会。1156年意大利人伯尔刀都乘十字军东征之机，率领几名修士到巴勒斯坦的加尔默罗山隐修，并请耶路撒冷主教收徒建院，称加尔默罗修会，谨守听命、贞洁、清贫、静默、斋戒。1256年，经过教皇英诺森四世和亚历山大四世的努力，各地采用奥古斯丁会规的修院成立了欧洲统一的奥斯定修会，该会直属教皇领导，积极从事布道和神学研究，特别是注重对“圣经”和奥古斯丁著作的研究，跻身于欧洲各大学之中。

新兴修会及其修道主义改革运动的高潮迭起，有力支持了罗马教会消除异端力量，更新并增强自身旺盛的生命力，从而向整个基督教世界扩张统治权的活动，大大确立并提高了罗马教皇的权威，中世纪教权由此得以凌驾于王权之上，成为控制整个国际社会的精神核心和政治核心，这一点在教会发动领导的十字军东征中得到了最为充分的体现，而中世纪的骑士文化精神也在十字军的时代得以最终铸造而成。

四　十字军时代与骑士文化精神

十字军是中世纪历史上最为高潮的一幕。在这长达200

年的战争中，中世纪的一切发展：宗教信仰的虔敬和狂热、武士精神的勇猛和野蛮、封建势力、基督教及商业的扩张等等，都达到了顶点。

进入11世纪以后，封建制的发展已使西欧绝大多数农民沦为农奴，封建剥削日益加重，各种赋税徭役日益增多，农奴的生活普遍负担沉重。他们非常渴望能够摆脱困苦，解除重负。而封建领主们对于发财致富越来越膨胀的追求，也刺激着他们向外扩张，开辟财源。不仅如此，一些因统治集团之间的兼并战争而逐渐衰落的封建主，一批因西欧普遍实行长子继承制而无以获得财产的骑士，都渴望寻求出路，解脱困境。同时，随着西欧城市的兴起，东西远程贸易日渐发达，大量东方的贵重商品开始经由意大利运往西欧，这既大大刺激了欧洲封建贵族的物欲，又使他们从东方找到了攫取土地和财富的希望。凡此种种，都成为十字军东征的社会政治经济基础。于是，在农奴渴望解脱苦难，封建贵族渴望获得财富的社会背景下面，当教会宣布，参加十字军东征的负债农民和城市贫民可以免付欠债利息，出征超过一年可以免交赋税，农奴远征可以获得人身自由，号召人们向富裕的东方乐土进发时，东征就成为一条摆脱困境，实现希望的出路，立即得到了普遍热烈的响应。

11世纪经过克吕尼派的修道主义改革运动，人们的宗教热情也随之高涨起来，普遍充满了修来世的强烈意识，认为现世是不幸的罪恶的，应该追求天堂的至福。因此，隐修主义和禁欲主义普遍盛行，圣物崇拜和朝圣活动形成了去耶路撒冷朝圣的风气。在这种虔诚的宗教情绪下，当教会宣称，参加十字军东征的士兵可以获得赦罪，死后不必在炼狱中受煎熬，而能直升天堂的时候，人们纷纷都把东征看作是

一条灵魂拯救的道路，毫不迟疑地加入了十字军圣战。另一方面，自从耶路撒冷被穆斯林占领以来，收复圣地也成为基督徒的一种强烈的宗教愿望，这种愿望在教会的煽动下，很快就变成了宗教狂热。于是，“收复圣地”、“援助东方兄弟”，便也成为十字军东征的又一根精神支柱。这些因素构成了十字军东征在广大基督徒群众中的宗教基础和精神源泉。

就罗马教会本身来看，教皇乌尔班二世在1095年发动十字军东征，一方面，假“收复圣地”之名，行扩张教皇神权政治统治之下的基督教世界之实，以期实现罗马教会长期以来所谋求的教权高于王权，罗马教皇至高无上，以及有朝一日统一基督教东西两派教会，使东正教再屈服于教皇统治之下的雄心。罗马教会以“圣战”为旗帜，把西欧各国上至君主国王、封建贵族领主，下至骑士再到普通教徒，统统调动起来，招聚到教皇的麾下，使整个欧洲呈现出一种由教皇领导的前所未有的一统局面。此时，拜占廷帝国经过几个世纪以来与伊斯兰教之间的战争已经被严重地削弱了，基本上处于一种任人宰割的境地，这也为罗马教皇扩大势力，控制东方教会提供了大好时机。另一方面，自从蛮族人入主西方世界以来，逐渐形成的封建武士精神好勇斗狠，经常挑起封建战争，对此，罗马教会曾提出“上帝的和平”、“神命休战”来加以制止，但效果均不甚明显。而现在，通过十字军东征，教会企图把不法好斗的精神和战争的力量，导引入圣战之中，转移到基督教世界之外的东方异教徒身上，从而给西欧社会的不安定因素找到一个发泄的对象，并由此消除穆斯林对欧洲与拜占廷的威胁。因此，当信奉伊斯兰教的塞尔柱土耳其人向拜占庭发动一系列进攻，直至威胁到君士坦丁

堡，而帝国已无军事力量抵抗再来的攻击，东罗马皇帝阿历克塞一世因此向罗马教皇求援，并表示将东正教会重新合并在罗马教皇统治下的意愿时，正好给教皇提供了东征的契机。终于，十字军东征的各种条件都已具备，发动十字军战争就成为势在必行了。

1095 年 3 月，教皇乌尔班二世在意大利北部皮亚琴察召开宗教会议，决定援助君士坦丁堡。随后几个月内，他在意大利北部和法国南部到处游说，煽动宗教狂热。11 月在法国克莱芒召开了一场历史性的宗教动员和誓师大会，几千名教士、骑士、封建主、商人、平民和农奴来自四面八方，由于无礼堂可以容纳，他们便在户外原野扎营。乌尔班二世站在平台上用法文发表了一篇中世纪历史上最有影响力的演说。他列举了穆斯林的种种暴行，又叙述了法国人的光辉业绩，接着呼吁向异教徒作战，援助东方兄弟，带上上帝赐给的强大的武力，踏上赴圣墓的征途，拯救耶路撒冷。他还极富煽动性地说道："目前你们所住之地，四面为海及山岭所封闭，狭窄而无法容纳你们众多的人口；地上的出产也几乎不敷耕种者之所需，你们只有自相残杀，相互吞食，并发动战争而使其中许多人毁于阋墙之争。因此，愿仇恨远离你们，愿你们彼此间的争闹停止，启程远赴圣墓，自邪恶之民手中夺回那地，使其归属于你们。耶路撒冷是片沃土，远胜其他各地，它诚为一乐园。那庄严巍峨的城市座落于全球的中心，恳乞诸位前往相助。若欣然踏上征途，保证罪得赦免，并可得天国永垂不朽的荣耀。"① "这边所有的不过是忧愁和贫困，那一边有的是欢乐和丰足；在这边你们是主的仇

① 转引自威尔·杜兰：《世界文明史》，信仰的时代，中册，第 818 页。

敌，到那边你们就成了他的朋友。……在上帝的引导下，奋勇地踏上征途吧!”[①] 在场的人们无不为之情绪激昂，倍受鼓舞，高呼“此乃上帝所愿!”于是，在宗教圣战的旗帜下，在灵魂得救和经济富裕的希望召唤下，无论是那些为了微薄的工资而拼命劳动或者试图摆脱困境的人，还是那些拥有地位和权势却依然还想扩张的人，抑或是那些在静默中祈祷上帝的人，都在教会的鼓动下，因而也就是在神的引导下，脱开财产或妻儿的羁绊，前往东方的征途，去取得永恒的报酬。一场历时200年的十字军东征浩浩荡荡地开始了。

1096年2月，一支由法国隐修士彼得招募的穷人队伍，另一支由日耳曼穷汉瓦尔特率领的平民百姓队伍，迫不及待地分别从法兰西和德意志出发，他们沿着莱茵河、多瑙河，经匈牙利、保加利亚向拜占庭帝国的君士坦丁堡进发。这几万人的乌合之众基本上都是些农民，毫无纪律和作战训练，装备极差，沿途靠抢掠为生，遭到匈牙利、保加利亚和拜占廷人的自卫反击，死伤众多。到达小亚细亚后，就被塞尔柱土耳其人歼灭，生还者仅3000人。

1096年8月，由法国、德国和意大利的贵族骑士组成的十字军队伍，分四路向东进发。这次东征没有君王参加，因为当乌尔班二世宣布组建十字军时，法兰西国王腓力普一世、英格兰国王威廉二世、日耳曼皇帝亨利四世，都被教皇处以破门律而不得参加。1097年春天十字军在君士坦丁堡会合，随后，继续向耶路撒冷进军。一路烧杀抢掠，至5月攻陷尼西亚，次年夺取安条克。1099年7月，十字军运用攻城器械终于攻陷了耶路撒冷，将圣城抢劫血洗一空，屠杀

① 周一良、吴于廑主编:《世界通史资料选辑》，中古部分，第153页。

了全城7万多穆斯林和犹太居民。

十字军在占领区依照西欧的封建制度，相继建立起4个拉丁国家：耶路撒冷王国、安条克公国、的黎波里伯国、以得撒伯国。在这些国家里，封建领主把土地分给骑士作为领地，把当地的穆斯林和东正教的基督徒分给骑士作为农奴，使得原来在欧洲只拥有一个村庄或几个铜版的骑士，成为一座城市的领主和富翁，他们在东方实现着发财致富的梦想，许多人再也不愿返回欧洲。而当地的基督徒则把伊斯兰教统治时期看作是黄金时代。在宗教方面，拉丁国家接受罗马教皇的管辖，使用拉丁礼拜仪式，取消希腊东正教。同时，教皇还把占领地分为四个大教区和十个主教区，建立了许多修道院，终于把西方基督教扩展到了东方。

第一次东征胜利结束后，大批骑士带着掠夺的财物返回西欧，只剩下几千名骑士领主留在巴勒斯坦。为了保护东方十字军国家的地位，教皇在西欧又组织了几个军事修会，即主要由意大利骑士组成的“医院骑士团”或“圣约翰骑士团”；主要由法国骑士组成的“圣殿骑士团”；主要由德国骑士组成的“条顿骑士团”。骑士团是直属教皇的宗教性军事组织，不受地方政府管辖，任务是镇压巴勒斯坦和叙利亚一带居民的反抗，与周边穆斯林国家作战，保护十字军领地。随着后来十字军领地陆续被穆斯林收复，骑士团也被迫撤回。留下的十字军和骑士团并不能抵挡穆斯林的英勇反抗，拜占廷也扬言要收复原属于它的安条克、以得撒等城市。1144年穆斯林向十字军发动反攻，占领以得撒，不久在连续进攻下，十字军被迫放弃了大部分侵占的领土，这为教皇发动第二次东征提供了理由。

1146年，明谷修院院长伯尔纳奉教皇尤金三世之命，

到西欧各地煽动宗教狂热，说服并取得了法王路易七世和德皇康拉德三世的支持，组织起第二次十字军。教皇尤金三世再次向十字军参加者发布特权书："现在本着上帝赋予我的权力，将前面所说的、我的前任教皇乌尔班所开始实行的赎罪权利，赋予那些为虔敬心所驱使，决心承担和执行这个神圣而必要的工作和任务的人，并命令将他们的妻子、儿女，他们的财货和产业置于我自己以及大主教们、主教们和上帝的教会中其他教士们的保护之下。同时，我也以使徒的权力，禁止对任何人在参加十字军时所正常保有的财产提出任何诉讼，除非关于他们的返回或死亡已经得到非常可靠的消息。……那些为债务所迫而怀着纯洁的心情开始这个神圣的行程的人，无需偿付过去的利息。若是他们自己，或者他们的担保人，曾经为了支付利息而作过任何誓约，我也以使徒的权力予以解除。此外，如果某些人在事前通告过他们的亲属们，或者他们的采地所隶属的领主们，而这些人不愿、或者不能将钱借给他们，我们也许可准他们自由地将自己的土地或其他财产向教会、教会人士或其他基督信徒抵押，任何人不得提出异议。我现在……以上帝赋予我的……权力，向那些以虔敬之心开始、并且完成这一神圣旅程的人，或将在旅程中逝去的人宣告，只要他们能够低首下心、痛切忏悔，他们的全部罪孽都可得到赦宥，而且将自赏善罚恶之主那里得到永恒报酬的果实。"①

1147年夏，两国国王各率领7万名封建主和骑士组成的队伍，开始了第二次东征。由于德法两国之间的矛盾，拜

① 周一良、吴于廑主编：《世界通史资料选辑》，中古部分，第160－161页。

占廷帝国对十字军的猜疑与不合作态度，以及军事指挥失当，十字军沿途损失惨重。当残部到达耶路撒冷后，又由于受到耶路撒冷王国统治者的冷遇和牵制，以及耶路撒冷王国和骑士团之间的矛盾，终于导致第二次十字军东征于 1149 年以失败而告终。欧洲人对此感到震惊，疑问为什么全能的神使他的护卫者如此受辱。

从第二次到第三次东征期间的 40 年和平里，耶路撒冷拉丁王国因内讧而分裂，相反，伊斯兰教国家则日趋统一。1174 年埃及苏丹萨拉丁建立了萨拉丁帝国，统一了埃及和叙利亚，成为当时最强大的穆斯林领袖。1185 年他与拉丁王国签订为期 4 年的停战协定，因拉丁王国的贵族违反协定，劫掠穆斯林商旅，导致 1187 年萨拉丁率军 6 万，一举攻下了耶路撒冷。消息传至欧洲，封建主大为震惊。于是，教皇克莱芒三世组织了第三次东征。

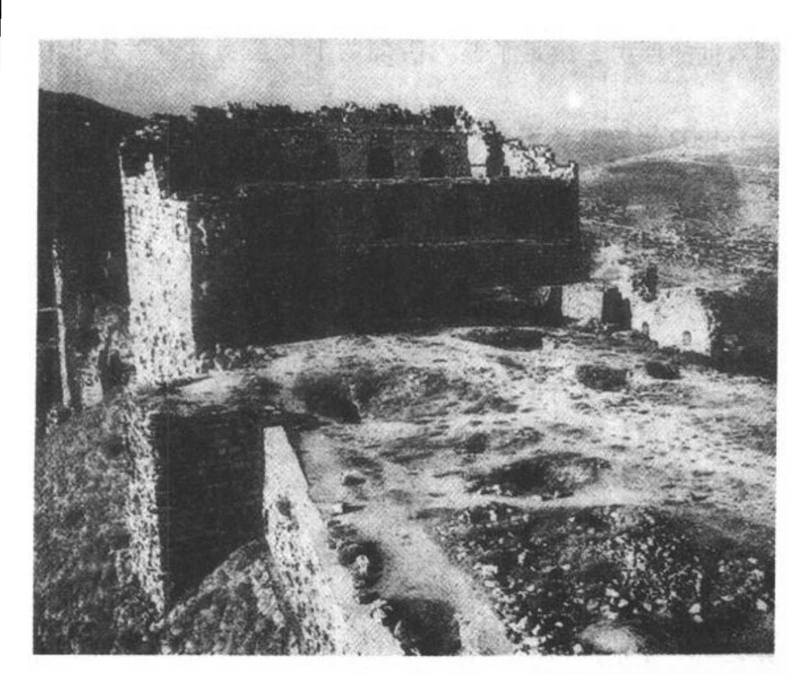
1189 年，德、法、英三国君主分别亲率由贵族、骑士和雇佣兵组成的三支队伍，共约 3 万人马向东进发。拜占廷对十字军早已有了戒心，秘密与萨拉丁结盟，准备把十字军逐出君士坦丁堡。德国十字军在德皇红胡子腓特烈率领下，取道匈牙利进攻拜占廷。1190 年，腓特烈在小亚西亚的进军途中不幸淹死在河中，所率军队大部返回欧洲，小部分溃散了。英王狮心王理查和法王腓力普二世率英法两支十字军由海上进军，一路上各怀私心，明争暗斗。1191 年十字军攻陷要塞阿克后，法王因国内政治纠纷而撤军回国，只留下英军同萨拉丁作战。狮心王理查在萨拉丁的顽强抵抗下，兵力耗尽也无法攻下耶路撒冷，只好与萨拉丁签订为期 3 年的停战和约。和约规定，耶路撒冷由萨拉丁占领，西欧的朝圣香客和商人 3 年内自由进入耶路撒冷，并允许拉丁王国保有

从亚克到阿克间的沿海地带以及到耶路撒冷的通道。至此，耶路撒冷拉丁王国只剩弹丸之地，第三次东征和东征的黄金时代便告结束。被人引为笑谈的是，狮心王理查在返国途中，竟落入仇人之手，成为红胡子腓特烈之子、继任德皇亨利六世的俘虏，缴足了骇人听闻的十万英镑赎金后才获释放。

1202年教皇英诺森三世发动了第四次东征，这次东征既是以收复圣地为名，以征服统一君士坦丁堡教会，实现罗马教皇的首脑地位为实的一次宗教性扩张活动，也是以收复圣地为名，以掠夺基督徒兄弟拜占廷为实的一次世俗性侵略活动。

早有掠夺拜占廷之心的法、德封建贵族骑士和试图乘机打击自己的贸易对手拜占廷的威尼斯商人，在教皇英诺森三世的努力倡导下，于1202年集结威尼斯。表面上宣扬收复圣地进攻埃及，实际上作进攻拜占廷的准备。十字军沿海路首先帮助威尼斯夺取了威尼斯的商业劲敌、一座基督教城市匈牙利港口萨拉城。在商妥瓜分拜占廷的协议后，1204年4月，终于攻陷了君士坦丁堡。这座名城惨遭抢掠焚烧达一星期之久，空前的浩劫使城内所有的珍贵文物、艺术珍品、文献图书等损失殆尽。君士坦丁堡牧首区也被迫于1206年迁往尼西亚。数世纪以来，君士坦丁堡面对日耳曼蛮族、穆斯林的冲击一直巍然屹立，此时却陷落于自己的基督教兄弟之手。十字军首领佛兰德伯爵鲍尔温宣布即皇帝位，并规定君士坦丁堡宗主教由罗马教会任命，东正教归罗马教皇管辖。英诺森三世派红衣主教出使拉丁帝国，迫使东正教徒改信天主教，封闭东正教堂，派拉丁神父前往主持希腊教会。然而，由于希腊人民的坚决抵制，拉丁神父始终未能真正控制

希腊教会。1261年拉丁帝国在人民反抗下灭亡，拜占廷重新成为一个独立国家，但由于拉丁人的灾难性征服，已是一个远非昔比的弱小国家了。



十字军东征战役上城堡遗址

第四次东征以后，十字军运动转向了低潮。东征的连续失败，特别是第四次东征的丑行，背离了基督教的信仰，使人们对十字军的神圣性产生了怀疑。同时，教皇的威信也开始受损。于是，一些狂热的教会人士转而鼓吹，只有纯洁的儿童才能光复圣城。1212年最悲惨的儿童十字军开始了。法国牧童斯蒂芬和德国男孩尼古拉，分别集合了两支由12

岁左右的孩子、共约5万人组成的儿童十字军。德国儿童十字军沿陆路行进，途中或死于饥饿与疾病，或成为野兽的猎物，不计其数。少数幸存者或奔回故乡，或流落在意大利。法国儿童十字军沿水路行进，途中在马赛港被骗上7只海船，两只在地中海遇风暴沉没，其余到达亚历山大里亚后被全部卖为奴隶。

1215年，教皇英诺森三世召开第四次拉特兰宗教会议，决定组织第五次东征。1217年匈牙利国王和德、奥、荷兰封建贵族领主和骑士，率领十字军进攻埃及，至1221年完全失败。德皇腓特烈二世因没有参加第五次东征，被教皇开除教籍。教皇为了打击他的势力，下令禁止他东征。

1228年，腓特烈无视教皇格列高利九世的禁令，公然率领十字军开始了第六次东征。他以支持埃及苏丹对付其敌人大马士革总督为条件，双方缔结10年和约，并从埃及获得了耶路撒冷等地的统治权。教皇大怒，拒不承认，出兵进攻腓特烈二世在意大利南部的领地，并联合大马士革总督，迫使他返回欧洲。1244年埃及苏丹重新占领耶路撒冷，圣城从此永远失去。1245年，教皇英诺森四世在里昂宗教会议上鼓吹原本是针对腓特烈二世的第七次东征。而谋求从地中海向东扩张的法王路易九世，则于1248年率领法兰西骑士，开始进攻埃及。1250年，路易兵败被俘，4年后被重金赎回，第七次东征再告失败。

1270年，年老的法王路易九世，又以一股热诚再次举起十字标志。然而，此时的欧洲人已经对十字军失去了信心，路易的号召无人响应。他不顾法兰西贵族和近臣的劝阻，带领雇佣骑士，开始了进攻突尼斯的第八次东征。在突尼斯登陆后不久，全军染上瘟疫，大批人死亡，路易九世本

人也死于瘟疫，残部返回法国。

此后，教皇多次号召组织十字军，都未能实现。1291年，耶路撒冷王国的最后一个据点阿克城，也被埃及穆斯林攻占，6万多基督徒遭到屠杀。至此，从1095至1291年历时近200年的十字军东征彻底告终。

十字军东征对于西欧基督教世界产生了各种影响，十字军运动使西欧的封建骑士制度得到了进一步的发展，因为骑士是十字军的主体；十字军运动的结果，又加速了封建制度的解体、社会结构的变化以及君主权力的增强。大批的封建领主们或死于战争中，或把财富耗费在夺回圣地的远征中，他们为了给远征军提供财源支持，许多人向教会、国王、放利者及地主变卖、抵押财产，或者放弃领地内许多城池的权益；而成千的农奴们也利用十字军的特权离开了土地，再也没有回到他们的庄园。尤其是法国的农奴和农民们，大多流入到城市，构成第三等级。相反，各国的君王们由此得以增加了自己的权力。

十字军东征的第一次胜利，大大提高了罗马教会的势力和威望，也使大量的财富源源流入罗马。在教会的领导下，以宗教为目的，把各个不同的民族、贵族诸侯、骄傲的骑士、以至皇帝和君王联合起来，使教皇的地位大为上升。同时，教皇还通过扶持各种骑士团，来扩大自己的势力。教皇代表进入各个国家和教区，为十字军筹款，他们的权威甚至取代了当地主教之权，以至信徒们几乎是通过他们直接向教皇纳贡。这种募集捐款之风很快变成习惯，并用在十字军以外的目的上。教皇获得征收税金之权，使大笔金钱流入罗马。这些反过来又加深了教皇与君王们之间的矛盾。然而，伴随着十字军东征的继续进行，罗马教皇的势力和威望又在

渐次削弱。尤其是第四次十字军东征攻陷了君士坦丁堡，并且极其野蛮残忍地毁坏教堂，屠戮市民，这种践踏基督信仰的可耻行为，使人们感到教皇在利用十字军的理想以扩大个人的势力，因此基督教世界对于以后十字军的狂热开始下降，教皇的威信也随之逐渐降低，待13世纪末十字军东征结束后，便导致天主教信仰的衰微，罗马教会也从鼎盛走向了衰落。十字军东征大为扩展了东西方之间的经济贸易，进一步刺激了欧洲已在复兴的商业发展，意大利北部诸城、阿尔卑斯山、莱茵河沿岸一些重要商道上的城市空前繁荣起来。欧洲人取得了地中海的控制权，挤走了拜占廷和穆斯林的贸易势力。商业的发展又促进了城市及其中产阶级的成长。“十字军开始于一个农业的封建制度，因日耳曼的野蛮本质夹杂着宗教的热忱而触发；其结束时是工业兴起，商业扩张，终至造成经济的革命，是文艺复兴的先驱，也是文艺复兴的财源支持者。”①

十字军东征使西欧人进一步接触到希腊与拜占廷文明的文化遗产，但更使西欧人接触了东方文明，他们发现持另一种信仰的东方人，同他们基督徒一样的文明、开化、有人性、值得信任，而东方文明比西方文明更为发达。这使他们眼界打开，促进了欧洲新的觉醒。战争中，许多欧洲人从东方引进农业种植技术和纺织工艺，从穆斯林和犹太人中学会新的医术，特别是外科医术。战争促使人们研究地理，绘制地图，丰富了地理知识，也激起了欧洲人往亚洲探险、旅行的热情，在一定程度上促进了东西方文化的交流，为文艺复兴开辟了道路。

① 威尔·杜兰：《世界文明史》，信仰的时代，中册，第852页。

然而，十字军东征也给欧洲，特别是地中海东岸人民带来了巨大的灾难和牺牲，加深了东方阿拉伯民族和西方拉丁民族之间的仇恨，进一步深化了罗马天主教和希腊东正教之间的宿仇，严重削弱了基督教拜占庭帝国，使之从此一蹶不振。同时，宗教信仰的狂热和偏执，人性的贪婪和残忍，真诚的悔罪动机和罪恶的劫掠行径之间的巨大反差等等，都在十字军运动中得到了充分的暴露。

不过，从文化精神的生成意义上来看，中世纪的骑士文化精神与十字军的时代，却有着一定的内在联系。近两个世纪的十字军运动是一场以封建骑士为主体的宗教战争，它为西欧的骑士阶层提供了一个生存和发挥作用的广阔天地。在这一过程中，二元对立的野蛮因素和基督教因素、武士精神和神圣信仰之间得以融合，从而使世俗封建性骑士制度同时也是神圣宗教性骑士制度，铸成了一种独特的欧洲骑士文化精神。

中世纪的欧洲从蛮族发展而来。在加洛林王朝的废墟上建立起的封建国家，是由于战争，也是为了战争而被创造出来的，其整个结构和社会风气都是军事的，维持社会统一的唯一力量是联接骑士和首领之间基本的忠诚纽带。进入11世纪后，封建社会迅速扩张，把骑士制度从欧洲的这一端传到那一端。然而，整个西欧社会实际上是两个分离的世界，一方面是教会的和平社会，它在修道院的生活和文化中建立了自己的中心；另一方面是西方蛮族的好战社会，它虽然外在地和部分地接受了基督教的信仰，但在本质上依然是异教的。

不过，两种因素的融合早就开始了。在加洛林王朝反对西班牙穆斯林的战争中，而不是法兰西人反对日耳曼人，诺

曼第人反对英格兰人的民族抵抗中，产生了封建欧洲的新型爱国主义。“这种爱国主义的感情具有一种宗教性质而不是政治性质，因为它与任何现存的国家毫无关系，而与作为一个整体的更为广泛的基督教社会相联系，并且它因此而向武士文化的野蛮风尚注入了一种新的精神因素。首领们的好战行为本身并不是目的，其真正的目的在于服务于基督教世界。”[①] 于是，对战争首领的个人忠诚的古代蛮族的动因受到了更高的宗教动因的影响。同时，在骑士制度兴起的时代，主教们也发动了一场神命和平，神命休战的运动，力图以此来限制私人战争和封建无法律状态，保护市民的生命与财产，尤其是神职人员和农民的生命与财产。虔诚的信徒们也呼吁和平与宁静，祈求圣父用那有力的正义之手，惩治那些好战的人。

从 11 世纪末教会开始发动的十字军运动，把骑士阶层与基督教的理想联系了起来，成功地把封建社会的战争力量转移到基督教世界之外的敌人，通过所谓“神圣的战争”，使那些破坏和平者和以刀剑为生者成为基督的战士，完全献身于基督教的事业，为正义而战，为信仰而战，以此使他们的罪恶获得宽恕。在教皇乌尔班二世号召第一次十字军东征的演讲辞中，他呼吁道：“让那些从前经常凶狠地和有信仰的人们因私事而斗争的人，现在去和那些不信上帝的人战斗吧！愿你们把这场早应该进行的战斗胜利地进行到底吧！那些从前作强盗的人，现在去作基督的战士吧！那些从前与自己的兄弟和亲朋争斗不休的人，现在去向蛮族进行正义的战争吧！”“应当知道，虽然是我在这里向你们这些与会的人呼

① 克里斯托弗·道森：《宗教与西方文化的兴起》，第 164 页。

吁，也向那些缺席的人号召，但下令的却是基督。凡动身前往的人，假如在旅途中，陆上或海上，或者在反异教徒的战争中丧失了性命，他们的罪愆即将在那一顷间获得赦免。上帝授权给我，让我把这个赎罪的权力赐给一切参加的人。”①结果，在神圣的召唤下，在崇高的动机指引下，在教会的领导下，西欧封建社会的尚武好战的力量，第一次统一于基督教世界共同的事业和目标。十字军第一次东征的胜利，及其在东方建立的一系列基督教国家，从根本上来说，是源于起着统一和驾驭作用的宗教热情的驱使。十字军运动使骑士们不仅是封建领主的骑士，而且成为基督教的骑士，不仅是效忠于世俗的贵族领主并为其而战的英雄骑士，而且是忠诚于天国的圣主并为之而献身的虔诚骑士。为信仰而战死的骑士，不仅是一名勇猛的英雄，而且是一名高尚的殉道者。“结果，骑士最终成为受到崇奉的人，他不仅发誓效忠于其主人，而且立誓成为教会的卫士、寡妇和孤儿的保护人……以这种方式，骑士脱离了其蛮族和异教背景，而被整合于基督教文化的社会结构中，结果，骑士像神甫和农民那样，被视为社会不可或缺的三个器官之一。……提供了一个最终对中世纪社会的标准与观念产生了变革性影响的精神典型。”②新的虔诚的宗教美德和扶弱济贫的道德精神，与原来那种武士的荣誉、忠诚和勇敢的品质结合在一起，便构成了中世纪基督教文化中的骑士精神或骑士理想。它是中世纪人的观念和行为的最高标准和完美榜样。

基督教骑士的理想在十字军的骑士团，特别是圣伯尔纳

① 周一良、吴于廑：《世界通史资料选辑》，中古部分，第153、152页。

② 克里斯托弗·道森：《宗教与西方文化的兴起》，第166页。

的基督徒骑士理想所影响的圣殿骑士团中得到了充分的体现。骑士团是属于基督教世界的独立团体，基督教的骑士们通过发愿服从基督教会，脱离了他以往所有的封建义务，而成为教会和基督教世界的斗士。他们怀着崇高的宗教理想，承担着义无反顾的宗教义务，为了从异教徒手中夺回圣地而进行着殊死的战斗。他们遵守着一种类似于修道院秩序的严格的宗教观念和组织原则，使骑士团成为上帝的牢不可破的坚固堡垒。“于是，庞大的各骑士团特别是圣殿骑士团（Templars）的兴起与衰落成了中世纪基督教世界中统一趋势的发展与衰落的指示器。”①

在十字军的时代，同时还形成了一种与神圣的基督徒骑士理想相反，也与北方野蛮的英雄主义相距甚远的世俗骑士理想，其特征是爱情崇拜和礼节崇拜，表现为追求罗曼蒂克的爱情和高雅优美的言行。它源于西班牙穆斯林社会，流行于法国南方世界。然而，这种充满了浪漫情调的南国骑士风度，虽然与基督教骑士的刻板严苛的作风形成鲜明的对照，却也同样融入了基督教唯灵主义的思想，从而创造出一种绝对圣洁的理想爱情模式，在这里，爱情是一种纯粹精神性的、不掺杂任何肉欲的神圣的感情，由此构成了中世纪盛期骑士文学的主要内容和基本格调。对此，布林顿等人在《西洋文化史》中写下这样一段话：“骑士精神培养出‘罗曼蒂克的爱情’，对一个理想的女人所产生的爱，一种做不到的、非尘世的和精神上的爱。这个理想的女人是可以使崇拜者高贵起来。这种爱不是常被抒情诗人唱出的肉欲之爱，而是对

① 克里斯托弗·道森：《宗教与西方文化的兴起》，第170－171页。

典型女性美德近乎宗教式的挚爱。”[1] 于是，武士的忠诚、基督徒的谦恭、对理想中的女性的纯洁无瑕的爱情，成为每个骑士必须具备的三种美德。可见，这里的骑士精神依然是用基督教灵性的圣水进行净化的结果，对此，海涅称叹骑士精神是一种“受到基督教灵化的蛮力”，是在中世纪发展出来的“最稀奇的现象”。

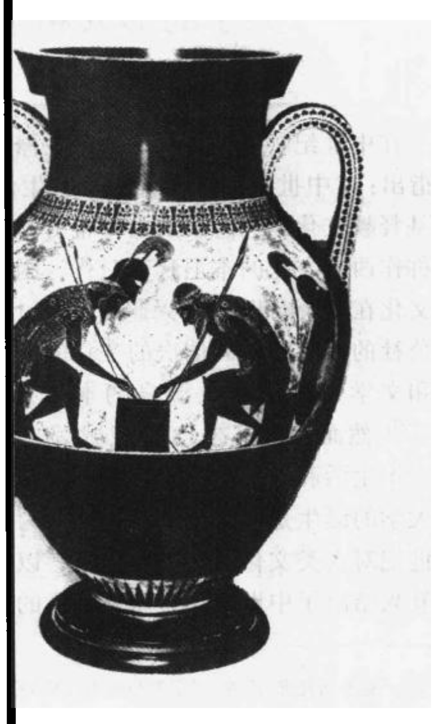
随着十字军理想的丧失和西方宫廷生活的日益奢华，骑士制也越来越世俗化，直至变成文艺复兴时期的讽刺对象。然而，骑士的精神理想从未彻底消失，“基督教骑士制的理想一直保持着它对西方思想的吸引力和对西方伦理标准的影响。”[2]

---

① 布林顿、克里斯多夫、吴尔夫：《西洋文化史》，第三卷，台湾学生书局，1986 年版，第 296 页。

② 克里斯托弗·道森：《宗教与西方文化的兴起》，第 182 页。

第五章 中世纪鼎盛期(下)：学术与艺术的辉煌



- 大学的形成和学术的复兴
- 经院哲学的形成和繁荣
- 法学与科学的苏醒及文学与建筑的辉煌

在中世纪的全盛期，伴随着统一的基督教世界的出现和教皇权势的鼎盛，西欧拉丁世界的文化创造也达到了空前的繁荣，使这一时期成为西方历史上最为辉煌的时代之一。灿烂的文化创造是在大学的形成和学术的复兴这一伟大的历程中实现的。

一 大学的形成和学术的复兴

在中世纪早期，教育中心都在修道院的学校。对此，道森指出："中世纪早期不仅在宗教生活的精神诫律上，而且在基督教文化的思想发展上都带有修道院领先的痕迹。它们被称作西方文化的本尼狄克时代，因为上自7世纪新型基督教文化在诺萨布里亚的兴起，下迄12世纪城市生活的复苏和公社的兴起，较高层次的文化的连续性在西欧，在作为知识和文学创作的巨大源泉的本尼狄克修道院中得到了维持。"[①] 然而，伴随着12世纪城市的兴起和繁荣，西方社会的学术生活和中世纪的教育制度发生了意义深远的变革。欧洲大学的诞生是中世纪教育制度谱写的最辉煌的篇章，也是中世纪对人类文化的独创性贡献，以城市的大学为中心的学术复兴结出了中世纪独特而又灿烂的文明果实。

① 克里斯托弗·道森：《宗教与西方文化的兴起》，第207页。

以修道院为中心的中世纪早期教育，发展至11和12世纪时，设立在城市的教堂学校日益显得重要起来，逐渐占据了教育和学术的领导地位。例如一些著名的城市教会学校有巴黎、沙特尔、奥尔良、图尔、莱昂、兰斯、列日、科隆、约克、坎特伯雷等等。这类学校的学生部分是专为各类教职储备人才，其学费由教会基金支付，其余的学生则支付适度的学费。1179年的第三次拉特兰会议颁布，为了使穷孩子不被剥夺读书与进修的机会，应该在每一座教会教堂拨出一笔足够的圣俸给专业教师，让他免费教授同一教堂的办事员和贫苦的学生。这些教会学校开设的课程一律用拉丁文讲授，主要内容有文法、修辞、逻辑、数学、几何、音乐、天文学，传授古典文化和世俗知识。教师们有许多是著名的学者，如拉瓦尔丁的希尔德伯特、沙特尔的贝纳尔、昂热的马尔鲍德、索尔兹伯里的约翰、康克斯的威廉、沙特尔的狄尔里、拉波里的吉尔伯特等，大名鼎鼎的阿伯拉尔就曾作过巴黎主教座堂学校的教师。

到12世纪中期时，在越来越繁荣的城市里，主教座堂学校和修道院学校及其学生人数日益增加，逐渐地成立了他们的团体组织，这种组织发展到顶点终于形成了由大学校长控制的庞大的统一体——大学。所以，最初的大学并非有计划地建设起来的，而是自发形成的。当渴望求知的学生集中于某些杰出的学者的周围时，大学便开始孕育了。

大学的产生与城市是分不开的，就像一个城市组织——商人的行业公会那样，大学原本是一个由学者或学生组织起来的行会，用来保护自己的利益免受教会当局、城市主管部门以及城市市民的侵犯。当学生们或者是学者们因为共同的利益联合起来的时候，大学作为一个团体组织就出现了。在

这里，法国的巴黎大学和意大利的波隆那大学代表着中世纪两种不同的传统和不同的组织形式。

在中世纪全盛时代的12和13世纪里，欧洲思想界的领导者是法国。早在11世纪初叶，法国的教会学校就已享有国际性声誉。巴黎大学就是从著名的巴黎圣母院的教堂学校演变而来。香浦的威廉是该教堂学校第一位为人所知的校长，他在巴黎圣母院的一座修道院发表的演讲，促成了一场知识运动。1103年，阿伯拉尔自布列塔尼慕名而来，但却用逻辑三段论推翻了威廉的理论，并发表了一系列著名的演讲，使得学生纷至沓来，巴黎从此成为法国最受欢迎的学术中心之一，他也因此被视为巴黎大学的创始人之一。逐渐地，至12世纪中叶，巴黎学校的规模越来越大，教师也随之倍增，于是，日益增加的教师们自然地形成了一种教师的同业公会，以此来争取维护自身的各种利益和权利。比如，以前学校的教学管理、教师资格认可、教学程序安排、司法裁判、生活管理等方面的事务，属于主教座堂的权限，现在教师公会取得了对此的独立管理权。这样，大学组织也就形成了。所以，巴黎大学是由一群学者联合而成的、由校长控制的导师团体。通常，建立大学的批准权由罗马教廷掌握，教廷也可以委托各地君主设立大学。1200年法王菲力普二世承认了巴黎学生、教师公会的合法性，1215年教皇英诺森三世批准了巴黎大学的条例。此后，巴黎大学便成为在北部欧州形成的绝大多数大学的模式和标准。

在大学里，教师们按照授课专业分成不同学院，通常是艺术学院、神学学院、法学学院、医学学院。院长由教师选举产生，学校由院长联席会议共同管理，逐渐地，某一领袖人物成为大学校长。学生人数最多的是艺术学院，大体相当

于现在的大学本科生，他们按照民族或国家再行分会，每个分会都由一名学监管理。巴黎大学的学生分成四个分会：法兰西（来自法国南部、意大利、西班牙）、皮卡第（来自法国北部或低地国家）、诺曼底、德意志（来自中欧、东欧）。由日耳曼来的学生非常之多，以至德国到 14 世纪才有自己的大学。

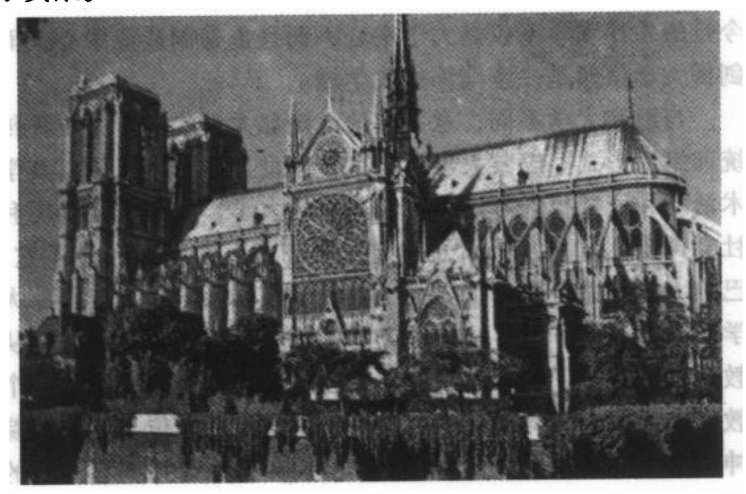
大学的学生们听讲、参加考试、获取学位。一般艺术学院的课程是他们必须通过的本科课程，主要是语法、修辞、逻辑、算术、几何、天文、音乐之七艺课程，传授世俗知识或古代文化知识。通过必修课，获得艺术学院的学士学位之后，方可以继续学习神学、法学或者医学。通常神学和教会法学被视为科学之王，最受推崇。待亚里士多德主义以及古典文化经由穆斯林阿拉伯世界，回传入西欧基督教世界并在大学取得统治地位以后，中世纪大学的全部课程都依靠拉丁语译文的古典课本，特别是亚里士多德的著作。在数学和天文学方面，学生们阅读欧几里德和托勒密的拉丁语译本。在医学方面，学生们阅读古代世界两位著名的医学家希波克拉底和盖伦的著作。

根据巴黎大学的条例规定，至少经过 6 年时间的学习，年龄不小于 21 岁的人，才可获准讲授艺术学院的课程，至少再经过 8 年时间的学习，年龄不小于 34 岁的人，才可获准讲授神学。一个学生首先需要获得艺术学院的学士学位之后，经过授课实习阶段，才能获得硕士学位。这样，他也就取得了艺术学院的教师资格。获得艺术学院学士之后进入神学院的学生，在不少于 8 年的时间里，需要获得圣经学士、神学学士、完全学士 3 个学位，经过授课实习阶段，才能获得神学硕士学位。获得了神学硕士也就取得了神学教师的资

格。由于每一学院的教席数目是固定的，因此，获得硕士学位的人并非都能得到教席，持有教席的教师才是教授。大学的教学活动既程式化又生气勃勃。一般说来，其教学法是一种固定化、程式化的经院方法，包括授课和辩论两个教学环节。授课是指阅读指定教材和由教师解释教材。授课的内容被记录整理为“注释集”。辩论有两种，一是课堂上展开的“问题辩论”，通常有一种固定的程序：先是由教师提出一个论点，由他本人或者学生引经据典做成一个否定性答案；然后，由助教对这一论点进行正面论证，并答复反驳意见；学生或教师可以针对助教的论证提出新的反驳和问题；经过反复的发问与回答、论证与反驳，最后由教师作出最初的论点是否成立的结论。这种辩论是经常进行的练习，目的在于解惑传道，属于正式的辩论。还有一种是公共场所举行的“自由辩论”，与会者可以提出任何问题加以讨论，属于非正式辩论，规模很大，也不局限于学术问题，后来逐渐演变为大学里的文化娱乐方式。不管是正式或非正式的辩论，都使得中世纪人们的心灵更为敏锐，思想和演说更加自由，培养了许多人倾向于证明任何事情的睿智，形成了探讨、论证、辩驳、推理的逻辑风气或辩证法风气。13 至 14 世纪的经院哲学都鲜明地具有这种特点，而经院哲学著作也大多是按照“注释”或“辩论”的体例写成。

在中世纪，特别是 13 和 14 世纪里，巴黎大学是整个西方基督教世界的学术机构，伟大的神学－哲学国际中心，著名的经院哲学家大多出自这里。威尔·杜兰这样写道：自从亚里士多德以来，没有一个教育机构能和巴黎大学所造成的影响相比拟。在三个世纪里，它不但吸引了最大量的学生，并且招来了心智最敏捷最突出的人士，例如阿伯拉尔、索尔

兹伯里的约翰、大阿尔伯特、布拉班特的西格尔、托马斯·阿奎那、波纳文图拉、罗吉尔·培根、邓斯·司各脱、威廉·奥卡姆等，几乎构成了从公元1100年到1400年之间的哲学史。而这些伟大的学者，又必然是由那些伟大的教师，在一种令人们的心智激荡高昂的气氛中，在人类历史达到文明的巅峰状态下造就出来的。[①] 巴黎大学无疑就是这样一块最能激发人的灵智的天地。在法国除了最著名的巴黎大学之外，还有一些非常著名的大学，如奥尔良、沙特尔、昂热、图鲁兹、蒙皮利埃等，它们都对法国成为欧洲文化的领导者作出了贡献。



从南面看巴黎圣母院

① 参见威尔·杜兰：《世界文明史》，信仰的时代，下册，东方出版社，1999年版，第1285页。

此外，以巴黎大学为模式，12世纪后期在英格兰建立了牛津大学，13世纪建立了剑桥大学等。牛津大学同巴黎大学一样，设有艺术、神学、医学和法学四科，也同巴黎、剑桥一样，民法都不在大学里教授，学院的形成也是从穷学生免费居住的地方开始的。这些地方逐渐变成讲堂，学生和老师都住在里面，进而这些讲堂就成了大学的组织和教学实体——学院。牛津大学就是由这些学院以教师公会的名义组成的协会，由教师选出的董事及一位主教区秘书长负责管理，而董事和主教区秘书长又受制于主教和国王。在1300年前，牛津大学作为知识活动中心，地位仅次于巴黎大学。今日的牛津大学不仅是大学中心，而且也是制造业中心，而剑桥大学依然是一座纯粹的大学城。

与巴黎大学不同，意大利的波隆那大学代表着另一种传统和组织形式。巴黎大学作为基督教世界的学术机构，其学术活动和团体权威超过了所有其它的大学，但是，就资历和社会声望而言，波隆那大学则与之齐名，甚或还超过了它。巴黎大学是整个西方世界神学-哲学之国际学校，波隆那大学则是整个西方世界法律研究的国际中心。巴黎大学虽然从教会手中取得了管理学校的自主权，但实际上它依然是一个教会的机构，托钵修会在大学里占据着优势地位，成为经院神学和哲学的主要力量，它的教师们，特别是那些有影响的学者教授们几乎都属于多米尼克修会和弗兰西斯修会的成员，神学-哲学也属于最被推崇的科目。波隆那大学却在很大程度上是一个世俗大学，它的教师中有很多是俗人，它的学生有很多是在意大利城市的政府中起着重要作用的律师和官员。1364年以前没有神学课，只有宗教法规。此外，巴黎大学是教师们的协会组织，是教师的大学，波隆那大学则

是学生们的自治组织，是学生的大学。

波隆那大学是11世纪末在西欧建立的第一所大学，之前它作为一所研究罗马法的学校时，就已经闻名于世。1088年爱尔纳留在波隆那开始教授法律，并编写了一本《查士丁尼法典》的注解。德皇赐赠一笔基金，一群日耳曼学生也来就读，很多人从欧洲赶到这里学习法律——罗马法。到12世纪上半叶，波隆那的民法博士们就已享有很高的声誉。他们引用《查士丁尼法典》解释法律问题和其它问题，体现出对理性的重视和热爱。新的法律哲学在西欧迅速传播开来，给予理性以强烈的刺激，推动了经院哲学的形成。1140年，爱尔纳留的学生格拉蒂安将新方法应用于宗教法律，编写了第一本宗教法典。从此，波隆那不仅成为民法教育的伟大中心，而且成为教会法教育的伟大中心。教皇亚历山大三世和英诺森三世都曾是波隆那大学的学生。

波隆那大学作为学生的自治协会，其学生的地位要比巴黎和牛津的学生地位高得多。部分的原因是由于波隆那大学的学生具有更为成熟的年龄和较高的社会地位，他们已经在处理着自己的事务，能够掌握自己学习和研究的条件，许多学生已经是政府的官员和律师，所以，波隆那以及承袭了波隆那传统的意大利大学主要是一些学生团体，是学生们联合建成的。这些团体不仅是针对教会、政府、市民而组织起来互相保护和自治，而且最终确立了他们对自己的导师的控制，把导师视为他们的雇员而不是他们的主人。对于学生和老师的关系，威尔·杜兰有一段具体详细的描述：

"在波隆那，可对不满意的教授抵制，并结束其教书生涯；由很多案例得知教授的薪水由学生所付，而被迫宣誓服从大学的'校长'(rectors)——学生团体的领袖。如老师渴

望放假离开，即使只有一天，将对学生领袖准假感到异常惊喜；但他们被禁止'随意放假'。学生协会决定规则限制老师，何时应开始讲课，何时应下课，以及若违规需受何种处罚。若他讲得太久，超过了预定时间时，学生协会即命令学生离开，另规定对遗漏一章或其法案之解释的教授罚锾。同时还决定教科书上哪些部分授几堂课。……学生委员会被指定考察每位老师的行为，向'校长'报告其犯规和过失。……教授不是雇主，而是自由席位的演讲者，且须令学生信服。"① 13世纪末以前，波隆那教师的薪水一部分是由学生支付的薪资，一部分是与学生协议的薪资。当时一些意大利城市也要成立大学，于是，政府再支付某些教授以薪资。1289年波隆那市政府决定支付两位教授的年薪，但要由学生决定支付给哪两位以及多少数额。直到14世纪时，这些权力才移交给市政府。

在道森看来，这种与巴黎等北方大学的等级制教会团体迥然不同的奇特体系，除了与它的学生的特殊性相关之外，也与意大利的城市组织的发展密切相关。在其中，公民观念起着关键性作用。对于中世纪的波隆那来说，公民权就像对于古代的雅典一样，是一种具有无上价值的世袭财产。对于那些完全有资格在自己的城市里参与政治生活的地位良好的人来说，长期在外意味着一种公民权的严重受损。因此，由于在外追求知识而暂时放弃了公民权的学生们，便自己组织起来形成保护和争取自身利益的大学协会。这个协会向教会、政府、市民以至于他们的导师提出自己的一切权利要求。在此鲜明地体现了波隆那大学所具有的一种俗世精神，

① 威尔·杜兰：《世界文明史》，信仰的时代，下册，第1277－1278页。

这种精神既同意大利的城市发展密切相关，也与它的历史传统有深刻的关系，这在欧洲其它教育中心是少有的现象。

12、13世纪时，意大利各地大学林立，除了腓特烈二世在那不勒斯创办的国立大学外，意大利的大学几乎都是以波隆那大学的模式为样板建立的：拥有自由的学生团体，尤其是都从事于法律研究。正像巴黎作为一个伟大的基督教神学－哲学中心，对整个欧洲发挥着国际性影响，波隆那作为一个伟大的法律中心则成为欧洲法律的先师，它对法律研究的复兴及其影响遍及整个欧洲。法律学者们纷纷从全欧各地聚集到这里，一些著名的导师们又从这个中心走出去，散播新学术的种子到各地，法兰西、英格兰、西班牙等地的法律学院都受到了极大的推动。于是，“数个世纪以来，巴黎和波隆那是中世纪研究领域为之而转动的两个对立的极。在伟大的意大利哲学家圣波纳文图拉、圣托马斯、阿夸斯帕塔（Acguasparta）的马太和罗马的伊基丢斯等人被吸引往巴黎的同时，那些向往教会的公职生涯的来自北欧的教会人员则在波隆那求学，并在那里组成了一个独立的团体，即 Universitas Ultramontanorum（山外团体）。因而，波隆那的学位，特别是民法和教会法的双博士学位被公认为世界上最高的学术荣誉。”①

中世纪大学的兴起，改变了西方教育制度，形成了主宰西方文化的专业知识分子阶层，造就了一批把基督教带进理性之海的哲学－神学家，也培养了一批管理教会和国家的行政人员和律师以至教皇，特别是，它塑造了欧洲人说理论辩的思维习惯，形成了西方不朽的学术传统。在此之前，通过

① 克里斯托弗·道森：《宗教与西方文化的兴起》，第215页。

西方修道院制度的传统，在信仰和道德方面实现了基督教世界的精神统一，但只是随着大学的兴起，西方才获得了其辉煌的文化成就所依赖的基础——新的理智与科学的训练。“到达牛津、巴黎或波隆那以后，他将会发现自己成为一大群快乐、困惑而又热切的学生的一分子；正处在一种由于异端攻击而使哲学如同战争一样刺激，而辩论犹如比武一样精彩的心智激荡的气氛之中。”[①]在数个世纪里，欧洲受教育的阶层，在逻辑思维艺术方面一直接受一种严格的和精确的训练。英国现代哲学家和数学家怀特海认为，如果西方思想没有经过这几个世纪的理智训练的准备，以便用宇宙理性或人类智力去探索自然的秩序，那么，现代科学的诞生将是不可能的。因此，道森指出，西方那种批判的理性和无休止的探索精神，并非像一般人所认为的那样，是出现于15世纪的文艺复兴时期，真正的转折点必须推到三个世纪以前的大学和城市时代。从阿伯拉尔和索尔兹伯里的约翰开始，就已经兴起了对辩证思维和哲学思辨精神的爱好，较高级的研究受到逻辑辩论术的指导，大学课堂上的争辩和公共场合的自由辩论，不仅提高了才智的敏捷性和思想的准确性，而且尤其发展了一种批判精神和方法上的怀疑，西方文化与近代科学在很大程度上正是由此兴起的。

当然，对辩论和逻辑分析的偏好，也导致了智力资源的巨大浪费，用一大堆理论去讨论一个微不足道的甚至无聊的问题，这突出地表现在经院哲学中。对此，索尔兹伯里的约翰在12世纪中叶所写的《逻辑学讲解》中形象地说道，解决共相问题的路途如此漫长，连世界在这一过程中都将变得

① 威尔·杜兰：《世界文明史》，信仰的时代，下册，第1290页。

古老；花费在这一问题上的时间，比凯撒征服世界的时间还要长；花费在它上面的金钱，比富有的国王克雷兹棺材里的钱还要多。据说，中世纪的经院哲学曾经为诸如“天堂的玫瑰花有没有刺”、“一个针尖上可以站几个天使”之类的问题争论不休。人们为此不无嘲弄地称经院哲学为烦琐哲学。然而，如果我们不纠缠于这些问题自身的荒唐，那么就可以看出，诸如此类的问题之所以能够堂而皇之地进入经院哲学，其价值绝不在于它们自身，而是在于它们是一种锻炼思维的精神体操。这些争论也同样说明，人民已经不满足于仅仅用信仰来解决一切问题了，理想的思辨已经渗透入信仰的领地。中世纪大学里崇尚探讨和辩论的风气，极大地复兴和促进了学术的研究。

在西方学术复兴的过程中，除了大学的重要作用以外，还有一个非常关键的方面，这就是希腊文化和阿拉伯文化，特别是亚里士多德的著作，经过阿拉伯穆斯林世界传入了西欧。这是一场伟大的文化传播的翻译运动，通过把古典文化和伊斯兰文化，特别是亚里士多德的著作，由阿拉伯文翻译成拉丁文，甚至于把希腊原本译成拉丁文，为西方人打开了一个崭新的知识世界。大学的诞生为新知识提供了传播的场所，而希腊文化和东方文化又极大地促进了大学里的研究活动，导致12和13世纪大学的惊人成长，由此带来了整个西欧世界的学术复兴和繁荣。穆斯林经叙利亚由希腊得来的学识，曾造成了阿拉伯科学与哲学的黄金时代，现在终于又回报给欧洲了。自从进入中世纪，除了意大利南部西西里之外，希腊文化遗产在西方基督教世界丧失殆尽，同样地，拉丁文化遗产，除了罗马法律之外，在希腊语系的东方也荡然无存。可是，在基督教领域之外的穆斯林占领区，如耶路撒

冷、亚历山大里亚、开罗、突尼斯、西西里、西班牙等地，却保留了一些希腊文明。这些地区原属罗马帝国的辖地，在公元7世纪以后相继成为伊斯兰教占领区，但由于征服者采取了宽容和开放的政策，希腊文化因而得以传播和发展。当西方世界处于文明低弱的年代里，被伊斯兰教征服的地中海西部地区，逐渐发展成为一个灿烂的东方伊斯兰文化中心。在这里，汇合着阿拉伯文化、犹太文化和希腊文化，希腊文化已经成为伊斯兰传统的一个组成部分。东西方文化发生接触，文化的传播和吸收过程主要是从这里进行的。

各种文化的沟通和传播工作，有一部分是由犹太人完成的。越来越多的犹太人从伊斯兰世界移入基督教国家，由于阿拉伯文渐被遗忘，因此，犹太学者开始把包括许多犹太人创作的医学、哲学、神学、数学等阿拉伯文作品，译成希伯来文，随后，又再被译成拉丁文。但希腊思想和伊斯兰文化注入基督教世界，主要的和大量的是从阿拉伯文翻译成拉丁文的活动，这一活动通过两条通道得以实现，第一条通道是在意大利南部和西西里，第二条通道是在西班牙。在意大利南部和西西里最先开始了这一过程。丹皮尔认为，“在这些地方，有不少著作从阿拉伯语和希腊语翻译过来，这是因为这些地方与君士坦丁堡有外交和商务的关系，而且居住有一些阿拉伯人和希腊人的缘故。”[①] 的确，这里是拉丁、希腊、阿拉伯、犹太民族的交汇地，有通晓各种语言的学者，他们或从希腊文原著，或从阿拉伯文译本，将亚里士多德及其注释者的著作译为拉丁文。柏拉图的《美诺篇》和《菲多篇》也是从这里首次被译为拉丁文。事实上，在11世纪下半叶

---

① 丹皮尔：《科学史及其与哲学和宗教的关系》，第137页。

时，卡西诺山修道院的非洲籍修士康斯坦丁就开始了翻译工作，他把希波克拉底和盖伦的医学著作由阿拉伯文翻译成拉丁文。萨拉诺学校作为一个希腊、阿拉伯和犹太影响的汇集地，特别是在医学研究方面翻译、保留和吸收了许多希腊和东方的医学思想。在西西里诺曼底王国，伊斯兰、犹太和希腊文化同样受到重视，腓特烈二世本人就懂阿拉伯文、希腊文、拉丁文等多种语言，他将伊斯兰教和犹太教的科学家及哲学家带到他的宫廷，酬以巨款，要他们将希腊和阿拉伯的科学古籍翻译成拉丁文。其中有博学的迈克尔·司各特，他翻译了西班牙穆斯林阿威洛伊的著作、关于托勒密天文学的评注性著作《球面几何》和亚里士多德的译本，后者影响了大阿尔伯特和罗吉尔·培根，刺激了13世纪的科学发展。在一定的限度内，腓特烈二世给予王国内的希腊正教徒、伊斯兰教徒、犹太教徒以及天主教徒不同信仰的自由，使他们平安无事地举行宗教崇拜。西西里学术上的自由风气和文化的繁荣现象，使腓特烈二世被后人誉为文艺复兴时代以前的"文艺复兴者"，对于西方世界的学术复兴产生了积极的影响。

最主要的翻译和传播运动是在西方的伊斯兰文化中心西班牙，特别是在托莱多进行的，西班牙的阿拉伯人被认为是西欧新学问的主要来源。12世纪，托莱多的大主教萨维塔的雷蒙德创建了一所培养翻译人员的学校，实际上是一个翻译中心，在多米尼克·冈萨里兹与约翰·索拉蒙的合作下，开始了由阿拉伯文译为西班牙文再译为拉丁文的工作。托莱那的翻译活动和文化传播活动使它成为中世纪文化的一个中心，一度与巴黎和波隆那齐名。托莱那的学者们不仅把亚里士多德的全部著作由阿拉伯文翻译成拉丁文，而且还出版了

许多伟大的穆斯林和犹太哲学家及科学家的著作译本，例如9世纪的阿尔·金迪、10世纪的阿尔·法拉比、11世纪的阿维森那（伊本·西那）、11至12世纪的阿尔·加扎里、阿威洛伊（伊本·路西德）等阿拉伯哲学家的著作，还有犹太哲学家11世纪的阿维斯布朗（伊本·加比罗）、12世纪的迈蒙尼德的著作。由此，也涌现出一批伟大的翻译家，如最为杰出的克雷摩那的格拉德，利用9年时间翻译了71部著作，其中包括亚里士多德、欧几里德、阿基米德、阿维森那等希腊和阿拉伯哲学家和科学家的著作。

不过，希腊哲学和科学的拉丁文译著，由于完全是从阿拉伯文转译过来的，因而与原文有所出入，研究需要更为准确的翻译。于是，12世纪时有一些学者开始由希腊原文直接翻译为拉丁文。在这一翻译活动中，西西里岛上著名的翻译家有威尼斯的詹姆斯、亨利克·亚里斯蒂普，他们先后由希腊文翻译了亚里士多德、第欧根尼、柏拉图的一些著作。1204年十字军攻陷了君士坦丁堡以后，一些希腊典籍流入西方。极少数懂希腊文的学者根据希腊文原本翻译亚里士多德，并对原有译本进行校订、修正。在这方面，牛津大学校长罗伯特·格罗塞特，尤其是多米尼克修士莫尔伯克的威廉是极为出色的人物，他根据希腊原文翻译校订了一系列亚里士多德的著作及其评论作品，还有柏拉图、希波克拉底、盖伦、希罗、阿基米德的著作，其译作之丰及其重要性同克拉摩那的格拉德一样，可并称为文化传播的伟大功臣。中世纪经院哲学的巨擘托马斯·阿奎那，在很大程度上就得益于威廉的翻译。这样，从12世纪中期到13世纪后期，亚里士多德的思想已完全传进了西方人的心中。

在著作翻译和文化传播的过程中，由于希腊亚里士多德

的哲学是经过阿拉伯人传入西方，因而，在西方传播的亚里士多德主义并不是古代思想的直接沿袭，而是阿拉伯哲学家解释的成果，未能完全客观地展现亚里士多德的真实原貌，由此也引起了一系列的争论。最后，亚里士多德的传统以最纯正、最肯定的形式出现在西班牙穆斯林阿威洛伊的思想中，他关于亚里士多德的评论性著作，经过托莱多的海曼·阿莱曼、苏格兰人米切尔的翻译，把真正的亚里士多德介绍给了西方。

新的知识和新的思想以惊人的速度传入了西方正在兴起的大学中，上述所有被翻译的著作对于经院哲学以及整个西欧文化的繁荣和发展起了难以估量的作用。丹皮尔站在科学的角度上说道："那时科学文献的通用语言是阿拉伯语，……说阿拉伯话的民族以及杂居期间的犹太人对于科学感到真正的兴趣，中世纪欧洲正是由于同伊斯兰国家接触，才从早期的观点过渡到一个比较富于理性主义的心理习惯。"① 道森则站在文化的角度上作了总结："由于这种新知识和新思想的大传入，大学和那些由常去这些大学的学者和教师所组成的国际团体，便获得了它们赖以实现一次新的知识综合的材料。""这种综合的重要性，不在于它逻辑上的完美性，因为人们可以看到，在中世纪早期学校的传统课程设置中已经达到了这种逻辑完美的初级形式，而在于西方基督教世界的思想重新征服失去了的希腊科学的世界，并且与穆斯林思想的陌生世界建立了联系，却又未失去自己精神上的连续性或自己独特的宗教价值。"② 自从公元6至7世纪起，

① 丹皮尔：《科学史及其与哲学和宗教的关系》，第137页。

② 克里斯托弗·道森：《宗教与西方文化的兴起》，第222、223页。

波爱修、卡西奥多罗斯、伊西多尔就开始了将基督教教义与古典文化传统结合在一起的尝试，这一目标通过13世纪的知识综合终于得以完成，而这一综合知识的努力，又是通过新型的知识机构大学团体和托钵修会成功地结合在一起而实现的。

12世纪大学形成，学术复兴。然而，新兴的大学，特别是日益受到欢迎的波隆那大学，专注于法律研究而放弃神学，这在教廷看来，将会产生有害的影响。于是，当法国南部传播基督福音并抵制异端的多米尼克修会兴起后，教皇便创建了一种新体制，这就是通过把新型的修会和大学加以结合，来推行宗教立法纲领并提供神学教师。对此，道森称赞地写道："大学的创建和新兴修会的形成，同样构成了中世纪教廷为基督教文明的智慧组织所作的意义深远的设计，并成为历史上规模恢宏的文化规划的最杰出例证之一，这已是毫无疑问的了。"[①] 巴黎大学终于成为新型修会最有成果的领地，这中间自然是经过了一场激烈的斗争，这场斗争实际上也就是一场如何对待亚里士多德以及其它新思想的斗争，托马斯和波纳文图拉都卷入了这场斗争，以至于危及到巴黎大学的存在。事实上，随着亚里士多德哲学和阿拉伯哲学引进大学，极大地刺激了人们的思想，传统的基督教信仰也受到了很大的威胁。因此，大学里的课堂上一再被禁止讲授亚里士多德的物理学和形而上学。然而，长期禁止是不可能的，越来越多的人，甚至于巴黎主教也都承认，亚里士多德的科学以及建立在它的基础之上的阿拉伯哲学和犹太哲学是有价值的。"问题在于，要实现一次哲学的综合，把包含在

① 克里斯托弗·道森：《宗教与西方文化的兴起》，第227页。

哲学家学说中的科学真理与由教会传统和神学家的学说所表现的宗教真理结合起来。解决这个问题，是新型修会的思想使命。”①

自从1217年第一批多米尼克会士被派往巴黎大学和波隆那大学，1221年他们又出现在牛津大学，1229年被派往图鲁兹新兴大学负责神学系。随后，弗兰西斯修会也仿效了多米尼克修会的做法。结果，托钵修会在中世纪大学的理智生活中，终于占据了主导地位，13至14世纪所有处于欧洲领先地位的神学家和哲学家，几乎全部都是多米尼克和弗兰西斯会士，他们创造出中世纪最高的精神成果——庞大而完善的经院哲学体系。现代法国著名的中世纪哲学家吉尔松在其名著《中世纪基督教哲学史》中，称经院哲学体系为宏大的“思想大教堂”，在其中，亚里士多德和阿拉伯科学的所有知识，都被基督教传统有机地融合在一个可以理解的统一体中，它标志着中世纪文明发展的最高峰。的确，伴随着大学的形成和学术的复兴，西方哲学史上最富有成果的时期之一，一个构建思想体系的时代终于来临。

二　经院哲学的形成与繁荣

经院哲学作为中世纪鼎盛时代的最高精神成果，是伴随着学术的伟大复兴而出现了理性主义的产物。当然，理性主义在中世纪的经院哲学中并不是基础和目的，而是作为方法

① 克里斯托弗·道森：《宗教与西方文化的兴起》，第225页。

和工具。信仰是根本的和决定性的，理性是为信仰服务的。经院哲学家极力把理性应用于启示，是一种用古希腊的哲学概念和逻辑原理，来解释和阐明基督教教义的尝试。它力图表明，关于信仰的教义来自于启示而非理性，但是，信仰与理性并不互相排斥，基督教的教义可以通过理性推理来论证或证明。所以，经院哲学的实质是要调和理性与信仰，是古典知识与神秘启示之间的一种特殊的结合。

经院哲学（Scholasticism 或 Scholastic philosophy）一词，来自拉丁文 Scholasticus，原意为“学院中的思想”，也被译为“士林学术”，它既是哲学，也是神学。实际上，经院哲学就是在天主教学校里传授的、以神学为基础和归宿的哲学。11 至 12 世纪是经院哲学的形成时代。这一时期，由于学校教育和学术研究逐渐获得发展，使得神学教学也取得了一定的进展，传统的教父语录式的教科书的讲授，已不能满足学生的需要，教师与学生经常在课堂上展开讨论。学生提出问题，教师据此进行研究，提出解决问题的途径和答案。于是，神学的教育和研究越来越需要恰当地提出问题，严谨地辨析词义，正确地进行推理的能力，结果，导致逻辑教育成为学校的一门主课。神学与逻辑的结合既深化了神学的内容，同时也使人们开始重新认识教父典籍中涉及的哲学问题、概念和命题，从而形成了新的哲学思想和哲学风格，使基督教哲学由早期的教父哲学发展成为中世纪的经院哲学。

经院哲学在其形成时代，一种鲜明的辩证法特征得以塑造而成。罗素说：“经院哲学家都非常相信‘辩证法’和三段论法的推理；经院哲学家的一般气质，与其说是神秘的莫

如说是烦琐的和好辩的。"[1] 这里，辩证法在中世纪人的理解中乃是一种论辩推理。自从公元7世纪的波爱修这位哲学家使西方人知道了亚里士多德的逻辑学，并运用论辩推理的方法来推导神学的真理，直到11世纪，神学家们才真正开始思考神学领域里的辩证法问题，其实质也就是信仰和理性、神学和哲学的关系问题，具体地说，就是能否用理性逻辑的方法，即辩证法来解决神学的信仰问题。正是从这里开始，逐渐形成了早期的经院哲学，而辩证法也逐渐成为神学家们解惑和求知的工具。

最早把辩证法当作探求根本原理的途径的神学家，是10至11世纪曾为兰斯大主教和德皇奥托三世的老师，最后成为教皇西尔威斯特二世的法国人吉尔伯特。他提出，哲学包括了一切世俗学问和神圣学问，逻辑就是哲学统一的方法。他开创的人文思想传统为其学生——沙特尔学校的创始人福尔伯特及其后任们所继承，在11至12世纪产生了一批沙特尔经院学者，推动了经院哲学走向繁荣。

11世纪，福尔伯特的学生，图尔的贝伦加尔最先将辩证法运用于神学的讨论。他主张，辩证法适用于包括神圣的事物和来自神秘启示的信仰在内的一切事物，在探讨真理的过程中，理性高于权威，理性是真理的裁判。他还将辩证法运用于讨论圣餐的性质，反对圣餐的饼和酒已化为基督的身体和血的所谓"实质转化论"这一正统教义，其观点遭到教会的屡次谴责。他的反对者，后成为坎特伯雷大主教的兰弗朗克则主张，辩证法虽然可以用来讨论神学问题，但是，它的结论不能与教义和信仰相矛盾，辩证法不能凌驾于神学之

① 罗素：《西方哲学史》，上卷，第457页。

上，不能成为上帝神秘性的敌人，从而反对贝伦加尔用理性解决一切问题。圣达米安完全排斥辩证法在神学研究中的应用。他认为，辩证法是一种依照逻辑规则独立运用理性的方法，不依赖天启和信仰，而神学则信仰上帝的启示和奇迹，它不可能用逻辑的方式来谈论，二者是不相容的。

上述争论表明了三种立场：一是用辩证法审视神学信条，以理性为标准解决神学问题的立场；二是完全排斥辩证法在神学研究中的作用的立场；三是用辩证法解释和证明信仰，但不能怀疑和批判信仰的调和立场或中间立场。这三种立场是经院哲学形成时代，关于信仰和理性、神学和哲学关系的三种不同见解，它们分别为随后的经院学者所继承和发展，最终调和论的观点占据了主导地位。

安塞尔谟（Anselmus，1033 - 1109 年）是 11 至 12 世纪的著名人物，生于意大利，后为兰弗朗克主持的贝克修道院的学生，并在该院长期讲学、任校长。1093 年被任命为坎特伯雷大主教，为维护教会自主权多次与英王和德皇发生冲突。其主要著作有《独语》、《宣讲》、《论真理》、《论选择自由》、《上帝为何化身为人》、《论三位一体的信仰》等。

在理性和信仰的关系问题上，安塞尔谟的基本主张是理性为信仰服务。在此，他既肯定信仰是前提，是目的，又肯定理性或辩证法的作用。他的一段著名的格言是：我“切望在某种程度上能够理解你的那个为我所信仰所爱的真理。因为我决不是理解了才能信仰，而是信仰了才能理解。因为我相信：‘除非我信仰了，我决不会理解。’”[①] 这就是说，应

① 北京大学哲学系外国哲学教研室编译：《西方哲学原著选读》，上卷，第 240 页。

该从信仰出发进展到理性，而不是从理性出发进展到信仰；只有建立在信仰的基础上，也才能够理解，对于不信的东西也是不能理解的。所以，信仰乃是第一位的。然而，“当我们有了坚决的信仰时，对于我们所信仰的东西，不力求加以理解，乃是一种很大的懒惰。”“我们必须用理性去维护我们的信仰，以反对不信上帝的人。”[①] 所以，安塞尔谟主张，应该积极利用理性来增强信仰，公开地显示真理的明晰性，在神学家认为无法用理性加以理解的神秘领域，他却把辩证法运用于上帝存在、三位一体、基督的肉身和赎罪、命运和意志自由等问题。他认为，在原则上，理性是可以达到与教义的一致的，如果发生辩证法的结论与信仰不相符合的情况，那么，应该以权威的意见为是非标准。由此可见，安塞尔谟既反对不把信仰放在第一位，滥用理性或辩证法的错误，也反对有了信仰就不再诉诸理性的理解的反辩证法的错误，而确立了在信仰的基础上去达到理解的经院哲学的基本原则，正是因此他被称为“最后一个教父和第一个经院哲学家”。

从“信仰寻求理解”的原则出发，安塞尔谟力图在哲学上论证他所笃信的上帝存在。黑格尔曾指出：“从这方面看来，安塞尔谟特别可以被认作经院神学的奠基人。因为用简单的推论去证明所信仰的东西——即上帝存在——这个念头使他日夜不得安宁”。[②] 安塞尔谟毕竟不负众望，殚精竭虑，构思出多种证明的方式。例如在《独白》一书中，安塞尔谟就从世界上现实存在着善的事物出发推论出绝对的善的存

① 转引自黑格尔：《哲学史讲演录》，第3卷，第290页。

② 黑格尔：《哲学史讲演录》，第3卷，第290页。

在，从现实存在着大的事物出发推论出绝对的大，从现实事物的存在出发推论出绝对的存在，从事物本质的等级出发推论出最高的本质，并把这些推出的结论直接等同于上帝。但由于这几种证明方式与前人的思想比较起来并没有太多的创新，所以逐渐地被后人所忽视。而真正奠立了安塞尔谟在基督教神哲学史上地位的，则是他在《宣讲》一书中提出的所谓“本体论的”证明。

这种证明的实质就在于认为：上帝的存在是一个必然的真理，否认上帝的存在必然导致逻辑上的自相矛盾，因而证明上帝的存在不需要借助有限的经验事实，而只需要借助先验的逻辑力量，仅仅从概念就可以推演出上帝的存在。安塞尔谟认为，信仰给予我们一种真理，一种上帝的定义，即上帝是“无与伦比的伟大存在者”，在它之上不能设想任何更伟大的东西。但作为信仰真理，这一原理并不是自明的，否则我们就不需要再证明它了。仅仅凭借这一定义也不能说服那些否认上帝的人。据《圣经》记载：“愚顽人心里说：‘没有上帝’”。[①] 但安塞尔谟却认为，如果愚顽人理解了上帝这一表述，那么，这一表述就存在于他的理智之中了，也就是说，一个“无与伦比的伟大存在者”即上帝是存在于他的心中的。此时他还不知道或者不理解，这种东西也是实际存在的；因为在“心灵中的存在”和“现实中的存在”之间，尚有很大的差别。但无与伦比的伟大的东西不能仅仅在思想中存在，因为如果它仅仅在思想中存在，就还可以设想它也在实际上存在，那它就会更伟大了；或者就可以设想一个既存在于思想中、又存在于现实中的伟大存在者比它更伟大。这

① 《圣经·诗篇》，14，1。

些都与“无与伦比的伟大存在者”的定义是自相矛盾的。所以毫无疑问，无与伦比的伟大的东西，即上帝，既存在于思想中，也存在于现实中。[1]

安塞尔谟首先断定人心中有至高无上者的观念，继而宣布至高无上者不可能只作为观念存在于人心中，它必然也在现实中存在，上帝就是这样的至高无上者，最后推论出上帝必然存在于现实中的结论。对于安塞尔谟的这一哲学论证，黑格尔大加赞赏：“安塞尔谟是这样一个人，他鼓舞了经院哲学家的哲学，并且把哲学和神学结合起来了”。[2] 但不赞同安塞尔谟这种证明方式的也大有人在。安塞尔谟尚在世时，他的证明方式就曾遭到法国隐修士高尼罗（Gaunilon）的激烈批驳。高尼罗在《为愚人辩》中指出，理解一样东西和承认它的实际存在是两回事，观念内容的完满性也并不包含实际存在，例如人们可以拥有关于传说中的海岛的一切美好的观念，但却不能因此而推断海岛必定存在。二人之间的争论反映了对观念与存在的关系所持的两种对立的立场，也表明了安塞尔谟所坚持的是一种唯实论观点。

唯实论和唯名论是经院哲学内部，围绕着共相问题的争论而形成的两个相互对立的派别。自从公元3世纪的柏拉图主义者波菲利在《亚里士多德〈范畴篇〉导论》中提出共相问题，经过波爱修的介绍，概括出关于这个问题上的两种哲学观点以后，由于他的逻辑学著作在中世纪的广泛传播，便埋下了在共相问题上进行争议的种子。11世纪开始孕育的经院哲学，在运用理性的推理和证明等逻辑手段来论证神学

① 安塞尔谟：《宣讲》，2－3。

② 黑格尔：《哲学史讲演录》，第三卷，第296页。

教义的过程中，涉及到的最重要的哲学问题就是“共相”问题，关于这个问题的争论，几乎伴随着整个经院哲学的发展，构成了经院哲学的一项基本内容。

安塞尔谟就是一个早期的唯实论者，他同洛色林的争论构成了唯实论与唯名论之间的第一次较量。争论的焦点是共相是否具有实在性。他继承了奥古斯丁的哲学思想，把共相等同于柏拉图主义的理念，断言共相是先于和离开个别事物的独立存在，个别事物只是分有了共相才获得存在，因而不是真实的存在，只有共相才是真实的存在。他甚至认为有一种纯粹的共相存在，不体现为任何单一的事物。安塞尔谟的观点被后人称为“极端的唯实论”。他关于上帝存在的本体论证明就是从这种极端的唯实论立场出发的。

安塞尔谟还提出，真理是心灵把握到的正确秩序即“正当”，上帝是一切秩序的创造者、一切正当的根据、所有真理的缘由，因而，上帝是最高真理。为此，他把真理看作是一个等级系统，通过语义真理、思想真理、事物真理、最高真理的层层递进，最终证明关于上帝是一切真理来源的信仰。他说，只有当一个判断是一个正当行为时，判断才有真理性；判断的过程是一个思想的过程，判断的真理性来源于思想的真理性，只是有了正当的思想，才会有正确的判断；思想的正当性根据是思想之外的事物的本性，按照事物的本性看待事物便是思想的正当性；事物的本性就是它的正当性存在——“应是”，即在存在等级序列中的应有位置，而这正是由万物的创造者上帝决定的。由此出发，他进一步得出，意志和思想一样都是人的行为，意志和思想的真理性都是人的行为的正当性。意志的正当性就是正义，就是善。上帝是最高的善，是一切善的最终根据。最高的真理和最高的

善统一于上帝。

在意志自由和上帝恩典这一重要的神学问题上，他主张意志是选择的倾向和能力，正当就是意志追求的目的，因而，意志自由就是行善的趋向和能力。他否认滥用意志自由的可能性，认为选择恶或善只是意志在外界因素影响下的一种倾向，而不是它的本性。人在“原罪”之后并没有丧失自由意志的能力，丧失的只是自由意志向善的倾向，丧失了自由意志的运用。比如亚当选择犯罪时，他没有运用自由意志，而是屈服于、倾向于外来的诱惑，因而作出恶的选择。需要上帝的恩典才能运用自由意志，恢复向善的选择倾向。自由意志是上帝赋予人的不可更改的能力，但能否运用它却是人的责任。意志自由出自上帝的恩典，意志的选择倾向和行为决定了人自身的命运。人既需要上帝的恩典，也要对自己的选择承担责任。这样，恩典说和赏善罚恶的意志自由说便达到了协调一致。

在救赎论问题上，安塞尔谟在《上帝为何化身为人》一书中，提出了著名的“补赎说”。他反对在教会内长期流行的赎价付与魔鬼的说法，这一说法认为，上帝化身为人，是为了以牺牲基督肉身为代价，把人类从魔鬼的控制下赎回。安塞尔谟指出，人的原罪冒犯了上帝的尊严，人不欠魔鬼的债，只欠上帝的债。但有罪的人本身没有能力偿还这笔债，于是，上帝化身为人，以人神共同体的面貌出现，用基督肉身的牺牲来补偿人类的罪过。基督代表着共同的人性，他的补偿具有无限的价值，凡皈依基督的人，都可以因基督为人所作的牺牲而获得拯救。由此可见，安塞尔谟的补赎说的哲学基础依然是唯实论。

法国贡比涅的洛色林（Roscelinus，约 1050 – 1123 年）是

早期唯名论的一位重要代表。他否认共相的实在性，主张只有个别的事物才有客观实在性，共相只是名称，记号，甚至只是一种声音的流动。他的观点被称为极端唯名论，如果把这种唯名论运用于神学问题，便会得出与正统神学无法相容的结论。例如用它解释“三位一体”的意义，就会得出，三位一体的上帝只不过是一个名字，只有圣父、圣子、圣灵的个别存在才是真实的。于是，既否定了上帝的存在，又得出了三神论。若用来解释原罪，则会得出，原罪也只是一个虚名，只有个别人、个别行为的罪恶才是真实的，等等。因此，洛色林的极端唯名论观点受到了罗马教会的谴责，安塞尔谟也对此予以了反驳，并指责他是使用辩证法的异端。



阿伯拉尔

洛色林的学生阿伯拉尔（Peterus Abaelardus，1079 – 1142年）是中世纪哲学家中最有个性和传奇色彩的人物之一。他生于法国不列塔尼的一个骑士家庭，为了参加“辩证法的比武大赛”，他放弃了骑士封号的继承权，遍访名师，但每次都以对老师的激烈批评而结束。唯名论者洛色林和唯实论者香浦的威廉等人都曾是他的老师。1115年，他在巴黎圣母院的主教学校任神学教师，受到学生的热烈欢迎。39岁时与他的同事，一位管堂神父的外甥女海洛丝热恋，秘密结婚生下一子，并因此惨遭阉割。经过屡番动荡的生活以后，1136年他回到巴黎主教座堂学校任教，因一系列著作激怒

了伯尔纳，1140年再次遭到教会谴责，其学说被判为异端，最后为克吕尼修道院长彼得收留，继续著书立说，直至去世。他的一生历经坎坷，多有磨难。他的个性鲜明，思想激烈，他是把辩证法最彻底地运用于神学研究的一位学者，也是早期唯名论最重要的一位代表。其主要著作有《是与否》、《基督教神学》、《神学导论》、《波菲利集注》、《认识你自己》等。

阿伯拉尔通过波爱修了解了亚里士多德关于辩证推理和证明推理的区分。辩证推理是发现论据的学问，它在证明推理之前寻找论据，并探索论据是否确实，然后，在此基础上再进行证明推理。所以，辩证法首先是探索、批判，其次才是解释、证明。他把辩证法或逻辑学看作是全部哲学学问中最重要的部分。根据他的看法，由于信仰之中有不确定之处，因此，需要把辩证法运用于神学研究，利用辩证法这一逻辑工具加以审查，厘清真伪，以便获得关于信仰的确定无疑的真理。由此，阿伯拉尔建立了辩证神学，也在方法或形式上规定了经院哲学，因此，许多哲学史家把他与安塞尔谟一起看作是经院哲学的共同创始人。

在按照辩证法写成的名作《是与否》中，他从古代教父和教会权威的著作中，摘录列举出156个神学论题，每个论题都有肯定与否定两种意见。这里，他用辩证或疑问的方法提出了问题，但没有对此作出解答。用分歧的意见表达论题的形式，使神学取得了辩证神学的形式，成为后来的经院哲学家效仿的榜样，如伦巴第的彼得的《箴言四书》、托马斯的《神学大全》等，都包含论题和论辩两个部分。论题分为赞成和反对两种意见，论辩则用逻辑推理和分析的方法，证明其中一种意见正确和另一种意见的错误。《是与否》只有

论题部分，把相互诘难的意见摆给大家，让读者自己去解决矛盾。

阿伯拉尔指出，使徒和教父也有可能犯错误，不过，错误不是由于信仰引起的。错误常常是由于引用伪托的权威著作或者抄错的《圣经》而引起。因此，"读所有这一类著作都要有充分的自由进行批判，而没有不加怀疑地接受的义务，否则一切研究的道路都要被阻塞"，"在学问上最好的解决问题的方法就是坚持的和经常的怀疑。在所有哲学家中最有眼光的亚里士多德，首先希望唤起这种怀疑精神，……由于怀疑，我们就验证，由于验证，我们就获得真理。"[①] 他就是要通过疑问的方法，消除理解和解释上的错误，以便获得信仰的真理。他认为，若不首先理解，任何东西也不会被人相信，只有通过理解，才能接受信仰。于是，他和安塞尔谟的"信仰而后理解"相反，主张"理解而后信仰"，辩证法就是进行理解的必由之路。在此，他对于辩证法采取了比安塞尔谟更为积极和自由的理解，安塞尔谟是把辩证法作为从确定的前提出发，来证明信仰的确定性的推理工具，而阿伯拉尔则把辩证法当作从不确定寻求确定、辨认真理和错误的途径。对于神学家从疑问而非信仰出发会导致违反信仰的结论的指责，他反驳说，寻求智慧的辩证法是不会与信仰相反对的，辩证法是一门知识或学问，一切知识都来自上帝，都是善的，真理是不会反对真理的。这样，便调和了信仰和理性、神学和哲学的关系，他的思想既为后来的托马斯所继承，也开创了后来以笛卡尔为代表的近代法国怀疑精神的先

---

① 周一良、吴于廑主编：《世界通史资料选辑》，中古部分，第216－217页。

河。

在共相的问题上，阿伯拉尔提出了概念论，持一种温和的唯名论观点。他具体讨论了波菲利提出的关于共相性质的三个问题，他认为，波菲利的问题实际上是关于一般名词和事物的关系问题。首先，种和属之共相是否独立存在，阿伯拉尔认为，只有个别事物才是独立存在的实体，共相不是独立的实体，也不表述个别实体以外的实体。实际上，种和属是用命名来指称真实存在的事物。就其确有所指来说，它们是真实的；就其只是命名或者名称来说，又不是真实的实在。其次，种和属之共相是有形的还是无形的，阿伯拉尔指出，就共相是对于各别事物的命名来说，种属是有形体的；就共相的意义来说，它不是关于个别事物的限定之名，因而它是无形的，但人的心中有关于它的印象。第三，种和属之共相和感性事物是分离的还是在它之内并与它一致的，对此，阿伯拉尔的看法是，共相表述的是事物存在的共同状态，这一共同状态存在于众多的感性事物之中，因而，共相是可感觉的，与感性事物不分离的；但共相作为把握这一状态的方式，却并不在感性事物中，而是在人的理智中，它表现为心灵中的一般印象。最后，阿伯拉尔得出的结论是：形成作为一般名称的共相的原因在于，从外部对象来说，它把握了众多事物存在的共同状态，即个别事物之间的某种相似性或无形的事物；从内在的心灵来说，它通过知觉和想像形成了众多事物的一个抽象的共同的概念。因此，共相就是表述众多事物的某种共同性的概念。它既非唯实论主张的是一种独立于个别事物的实在，也非洛色林认为的只是一种声音。阿伯拉尔的温和唯名论关于共相问题的分析，也被后人称之为“概念论”，它把唯名论推进到一个新的阶段。

阿伯拉尔还在理性的基础上探讨了伦理学问题，他的《认识你自己》被认为是中世纪最早运用理性来研究伦理学问题的著作。他不再像奥古斯丁、安塞尔谟那样，从原罪、恩典、自由意志等教义出发，而是根据理性和事实来探讨善恶问题。他认为，灵魂的不完善是人的缺陷，但缺陷不等于犯罪。缺陷使人有犯罪的自然倾向，犯罪则是自觉的意图，由倾向到意图是一个自觉选择的过程。只有当自觉自愿与自然的犯罪倾向同流合污的人，才是真正意义上的罪人。所以他说，罪恶本身产生于对邪恶的赞同，对上帝的藐视。由此，他得出了“意图决定论”，主张一个人行动的是非，不在于后果，而在于动机。一切从善的意图出发的行动都是善的，一切从恶的意图出发的行动都是恶的。人们不能为无法自主的自然禀赋承担道德责任，不能把人的意志、欲望当作犯罪意图的根源，意志是行动的动力，不是意图的动力，不能把意志定义为罪恶，也不能把自然欲望视为邪恶，禁欲主义的立场是荒谬的。因此，阿伯拉尔指出，犯罪意图是一种诱惑力，它刺激了自然的欲望和意志转变为邪恶的欲望和意志，应该谴责心灵对自然的犯罪倾向的主动认同。

阿伯拉尔也反对“效果决定论”。他坚持意图决定善恶与否，意图是否实施或是否成功，都不能加减善恶的价值，效果大小不能改变意图本身。因此，不能用行动的效果来衡量意图的善恶，因为同一个行动可以同时出自善和恶的意图。在他看来，对犯罪活动的司法判决，依据的是行为的效果，属于一种公众意见。但它不能代替对犯罪意图的道德评判，这是上帝的工作，只有上帝才能根据人的意图作出善恶的公正赏罚。人不能自主地决定他的行动和外部环境，但却能自主地决定他的意图。只有行善的意图才是对上帝的尊

重。由此，他得出了大胆的结论，并非只有基督徒才能获得上帝的恩典，在异教徒中，希腊哲学家首先得救，因为他们已经知道如何幸福地生活，他们高雅而完善的学说和生活，足以使一些自称为基督徒的人为自己的卑劣而感到惭愧。阿伯拉尔的理性伦理学同他的其他思想一样，超出了当时的观念。

11 至 12 世纪形成时代的经院哲学，由于未能从希腊哲学中直接吸收丰富的材料，它的内容显得比较单薄或贫乏。随着 12 至 13 世纪翻译运动的兴起，亚里士多德主义传入了西方，而同时期大学的兴起，恰好又为学术的研究提供了场所或条件。经院哲学终于获得了蓬勃发展，达到了它的繁荣和鼎盛时代。

经院哲学的繁荣并不意味着没有争论的统一状态，恰恰相反，它是由几股思潮之间的激烈论战构成的，焦点是新兴的亚里士多德主义和奥古斯丁主义神学传统的斗争。虽然经院哲学家们都受到了亚里士多德主义的影响，特别是亚里士多德的科学体系化思想已在支配着经院哲学的方向，学者们都在按照证明推理的方式建立和表述自己的思想，但是，对于亚里士多德的理解和态度并不完全一致。以波纳文图拉为代表的弗兰西斯教派，采用了亚里士多德主义的一些内容，但依然坚持奥古斯丁主义传统；以大阿尔伯特和托马斯·阿奎那为代表的多米尼克教派，力主用亚里士多德取代柏拉图，改革神学体系，最终成为经院哲学的正统；以西格尔为代表的拉丁阿威洛伊主义则反对正统神学，坚持所谓纯正的亚里士多德主义；此外还有罗吉尔·培根将理性和信仰相分离的经验科学新思潮等。经院哲学内部各种观点之间的大论战，以及并未卷入这场论战的经院哲学家，一起推进了经院

哲学的大繁荣，其最高成果无疑是托马斯建立的融合了各种知识和思想的神学—哲学的大全体系。

弗兰西斯教派是13世纪奥古斯丁主义的代表，他们虽然接受了一些亚里士多德主义的思想，但却从根本上把亚里士多德柏拉图主义化。哈勒斯的亚历山大和波纳文图拉就是两位代表人物。1170年出生于英国的亚历山大任教于巴黎大学，是第一个取得神学教授席位的弗兰西斯会成员，有"不可辩驳的博士"之称。他用典型的经院哲学方法编成名著《神学大全》，促进了经院哲学的系统化。他是第一个对亚里士多德具有全面知识的经院哲学家，但他的解释却具有浓厚的奥古斯丁主义色彩，他采用了亚里士多德的形式与质料学说，但认为形式是共相，是存在于上帝之中的理念，上帝以理念做原型，从无中创造了世界。上帝是至善，万物的存在是由于分有了上帝的善。不过，他在伦理和政治哲学方面提出了一些新观点，对于中世纪流传已久的斯多亚主义的自然律观念进行了详尽分析，提出了天然的自然律、人类的自然律、神圣的自然律三种区分。同时，鉴于狂热的十字军东征，特别是第四次十字军掠夺君士坦丁堡的暴行，他还对战争的正义与非正义问题作了理性的探讨。

亚历山大的学生意大利人波纳文图拉（Bonaventura，1221－1274）是弗兰西斯教派的领袖人物，也被视为弗兰西斯会的第二创始人。1257年与托马斯一起获得巴黎大学神学硕士学位，成为托钵修会会士获得神学硕士的开端。他曾任巴黎大学神学教授，1273年成为枢机主教，参加教皇格列高利十世的教廷枢密院，有"六翼天使博士"和"圣徒"之称。著有《〈箴言书〉注》、《论辩问题集》、《论学艺回归神学》等等。

波纳文图拉哲学的特点是经院哲学与神秘主义的结合。他虽然吸收了一些亚里士多德主义的观点，但主要是坚持奥古斯丁的神秘主义传统，认为从根本上说，柏拉图主义与亚里士多德主义是对立的。他指责亚里士多德在形而上学中抛弃了柏拉图的理念，坚持世界是上帝按照理念从无中创造的。理念是上帝的思想、万物的原型，万物是理念的摹本，理念不仅仅是某种纯逻辑的东西，而且是能动的、某种创造性的东西。他坚持奥古斯丁的时间学说，否认亚里士多德的世界永恒性的思想，主张时间是上帝创造的，创世是有开端的，可以用理性加以证明的。在这个问题上，波纳文图拉与托马斯展开了一场论战，因为托马斯主张，世界是有开端的，但却是不可证明的。在此，托马斯着重反驳了“世界在时间上有开端”的证明，波纳文图拉则着重反驳了“世界在时间上没有开端”的证明。对此，康德指出，这种二论背反的理性证明是徒劳的，因为理性无力解决信仰问题。

上帝按照理念创造世界，一切被造物都是形式与质料的结合。不过，他重新解释了质料与形式，认为精神实体具有“精神质料”，适应的形式是“无形的”；物质实体具有“物质质料”，适应的形式是“有形的”。因此，当他肯定人是灵魂与肉体的复合体时，他反对灵肉一体说，不同意亚里士多德把灵魂与肉体看作是形式与质料的关系，共同构成一个单独实体，而是主张灵魂本身也是质料与形式的结合，灵魂是独立于肉体的，是不死的实体。灵魂下降到肉体之中与之结合，并未败坏灵魂的完善性，而是丰富了自身并提高了肉体的完善性，这符合灵魂的完善化本性。在此，波纳文图拉背离了奥古斯丁主义关于灵魂与肉体结合是灵魂的堕落的观点，而接近了亚里士多德主义。不过，这并不妨碍他坚持灵

魂在追求上帝的过程中完全达到自身的完善性。

在波纳文图拉看来，万物是上帝的摹本，因而可以在万物之中来认识上帝。在此，他通过“光照说”提出了神秘主义的认识论。他认为，人类的全部知识都在光照之内：第一种是自然之光，属于外部光线，与工艺思想相关联；第二种是“感觉之光”，属于低级光线，与自然形式相关联；第三种是“哲学之光”，属于内在光线，与理智真理相关联；最后一种是“圣典之光”，属于高级光线，与拯救真理相关联。在此，波纳文图拉实际上是用神秘的宗教语言区分了把握真理的不同认识方式或认识功能，这就是通过感觉活动认识自然万物的有形形式，通过理智活动探求事物内部隐蔽的原因或法则，通过神秘的直观最终把握它们赖以由上帝创造的原型理念世界。不过，神秘的直观要靠上帝的恩典，而这种恩典只有通过圣洁的生活和虔信上帝才能获得。最终，波纳文图拉把恩典、神圣的光照作为知识的来源和动力，把恩典而非自然作为基础，对此，托马斯的解释则与之有很大的分歧。

多米尼克教派的主要代表大阿尔伯特（Albertus Magnus，1193－1280年）和托马斯·阿奎那（Thomas Aquinus，1225－1274年），则坚持利用亚里士多德主义来研究和创新基督教神学，成为13世纪经院哲学的主流。特别是托马斯建立起中世纪神学与哲学的最大、最全面的思想体系，使经院哲学达到了光辉的顶点。

1248年，在巴黎毕业后讲学四年，获得神学教授资格的大阿尔伯特，受命创立了多米尼克修会在科隆的大学馆，成为13世纪仅次于巴黎和牛津的又一个经院哲学中心。他知识渊博，对于自然研究有着特殊兴趣，在动物学、植物

学、化学领域都有一定造诣，不仅如此，他还精通古典的、教父的以及阿拉伯的文献，所以有“全能博士”之称，在世时就被当作权威加以引用。他著有《箴言四书注》、《被造物大全》、《神学大全》等，除此之外，他的大部分著作都是对亚里士多德的形而上学和自然哲学著作的创造性注释。作为拉丁学者，他第一个向西欧人全面系统地介绍了亚里士多德及其注释者的思想，但他却未能利用这些丰富的资料有效地建立起自己的体系，他的著作既包含了新兴的亚里士多德主义的科学精神，也掺杂着一些传统的柏拉图主义的神秘因素，建立一个融会贯通的庞大统一的神学－哲学体系是由他的学生托马斯完成的。

大阿尔伯特维护哲学的科学性，第一次从认识方式的角度明确区分了哲学与神学。他指出，哲学依靠自然之光，按照事物自身认识事物；神学依靠超自然之光，根据信仰认识事物。但两种光都来自上帝之光，哲学与神学殊途同归。既反对哲学与神学不加区别的作法，又反对使哲学脱离神学的双重真理说，这一立场为托马斯所继承和发挥。

大阿尔伯特钟情于自然研究，对亚里士多德的全部自然哲学著作都作了评注，坚持经验和思辨相结合的方法，既不赞成没有经验根据的逻辑推理，认为它会导致很多错误，也不欣赏牛津学者用数学方法研究自然，而是同亚里士多德一样，将经验事实仔细分类，从中区分概念，提炼原则，构建自然体系。当然，这一自然体系是以上帝创世说为前提的。在对创世过程的论述中，他对上帝与万物、形式与质料、共相与殊相、灵魂与肉体以及认识、伦理等一系列问题进行了阐释。大阿尔伯特的综合理论对他的学生们产生了各种影响，艾克哈特从中离析出新柏拉图主义，发展为神秘主义；

托马斯从中发展了亚里士多德主义，形成了托马斯主义。

托马斯·阿奎那生于意大利那不勒斯一个贵族之家，5岁进入著名的卡西诺修道院接受教育，14岁进入那不勒斯大学学习。1245年受多米尼克修会派遣到巴黎深造，拜大阿尔伯特为师，三年后随师到科隆开设大学馆继续学习，1252年大阿尔伯特推荐他到巴黎大学神学院任教，4年后在教皇亲自出面干预下，与波纳文图拉一起作为托钵僧被任命为神学教授。1259年奉命离开巴黎返回意大利执教，在教廷结识莫尔伯克的威廉，威廉直接从希腊文翻译为拉丁文的大量亚里士多德著作，使托马斯掌握了丰富的第一手资料。这时期西格尔在巴黎大学正领导着一批世俗学者——艺术学院的教师们，进行着一场拉丁阿威洛伊主义革命，托马斯受教廷派遣，于1269年重返巴黎大学讲授神学，他站在两条战线上展开了激烈的论战，一方面同阿威洛伊主义激进的亚里士多德主义论战，另一方面也同神学院以弗兰西斯修会学者为代表的保守的奥古斯丁主义论战。1272年，托马斯被修会召回，建立全修会的学术中心——总学馆，并同时在那不勒斯大学任教。1274年，应教皇格列高利十世诏谕，在前往里昂参加主教会议的途中病逝。托马斯一生著述卷帙浩繁，除了为亚里士多德著作作了大量评注外，他的《反异教大全》、《神学大全》、《论真理》等，无论在哲学上还是在神学上，都是中世纪欧洲最重要的著作。

托马斯与他的前辈们一样，坚持信仰至上的原则，重申哲学是神学的婢女。然而，他却对二者的关系赋予了新的解释。他在更大的程度上对知识和理性给予了肯定。在他看来，神学来源于信仰之光，哲学来源于自然理性之光，哲学与神学是两门不同的科学。但是，哲学真理不能与信仰真理

互相对立，所谓“双重真理”，只是达到同一真理的两条不同的知识途径或者两个不同的环节，真理只有一个，那就是上帝。哲学与神学有着共同的对象，如上帝、创世、天使、拯救等，但哲学靠理性认识它们，神学靠天启认识它们。既不能将哲学消融在神学之中，也不能使哲学与神学彻底分离。以信仰为基础的神学和以理性为基础的哲学，永远都不会发生矛盾。信仰可以帮助理性开拓视野，补充和完善哲学真理，理性则可以维护、解释和证明信仰。不过，二者不是等值的，神学高于哲学，哲学服务于神学。在托马斯看来，有一部分神圣对象是哲学靠自然理性可以认识的，如上帝的存在及其属性等，有一部分神圣对象则是哲学靠自然理性不能认识的，如三位一体、肉身化、赎罪说等信条，只能靠信仰和权威来把握。关于前者的学问是自然神学，被视为哲学的一个部分，关于后者的学问是教理神学。托马斯关于哲学和神学的性质与任务的区分，具有创新精神，为后来的哲学解放开辟了道路。

托马斯利用哲学来论证神学信仰的典型例子，就是他关于上帝存在的证明。他舍弃了安塞尔谟的“本体论证明”，认为从纯粹概念推出存在是不符合逻辑的。相反，他根据亚里士多德的哲学，提出了一种“宇宙论证明”，认为上帝存在虽然是无疑的事实，但上帝本身却是理性无法认识的，因而，只能采取后天的证明方法，即从上帝的造物证明上帝的存在。在《神学大全》中他提出了五个方面的证明：

(1)“从事物的运动或变化方面论证”：“凡事物运动，总是受其它事物的推动”，因而任何运动都是由在它之前的运动引起的。一直推论下去，“最后追溯到有一个不受其它事物推动的第一推动者”，这就是上帝。

(2)“从动力因的性质来讨论上帝的存在”：任何事物都是以另一事物为动力因，这样推论下去，必然“有一个最初的动力因”，这就是上帝。

(3)“从可能性和必然性来论证上帝的存在”：世界万物都是存在又是不存在，是可能性又是必然性。任何事物都是从其它事物获得其存在和必然性，照此推论下去，“我们不能不承认有某一东西：它自身就具有自己的必然性，而不是有赖于其它事物得到必然性，不但如此，它还使其它事物得到它们的必然性。”这一东西就是上帝。

(4)“从事物中发现的真实性的等级论证上帝的存在”：事物都在不同程度上是好的、真实的、高贵的，其标准在于它们与最好、最真实、最高贵的东西接近的程度。因此，“一定有一种最完全的存在”，作为一切不完美的事物的原因，这就是上帝。

(5)“从世界的秩序（或目的因）来论证上帝的存在”：一切事物都遵循着同一途径，有计划地向着一定的目标迈进，这必定是由于受到了“某一个有知识和智慧的存在者的指挥”，这就是上帝。①

从以上证明可以看出，前三个主要援引和改造了亚里士多德关于运动与变化、原因与结果、潜能与现实的学说，实际上是根据“无限后退不可能”得出的逻辑结论。最后一个依据的是亚里士多德的自然目的说。而第四个显然是吸收了柏拉图和奥古斯丁的哲学成分。

托马斯以亚里士多德的理论为根据建立了形而上学存在

① 参见北京大学哲学系外国哲学教研室编译：《西方哲学原著选读》，上卷，第261－264页。

论。他从存在与本质、潜能与现实、质料与形式等角度，把存在区分为“自在的存在”和“非自在的存在”。前者是上帝，后者是上帝的造物。他认为，在上帝的造物那里，存在与本质是有区分的。存在是发生的过程或现实的过程，即是说，存在是活动，是现实性。本质是使事物成其为事物的东西。在上帝身上，存在与本质是同一的，因为上帝的本质就在于，它是一切事物存在的原因，本质自身就包含了存在。

被造物是能动的又是被动的。它自己行动，又是行动的对象；它拥有属性，又可以失掉属性和获得新属性。这种接受外部作用和内部变化的能力就是潜能。事物都是潜能和现实的统一。唯上帝没有潜能，既不受外部作用，也不发生自身变化，是纯粹的作用因、纯粹的现实。上帝是他所能是的一切，万物通过分有从上帝取得现实。

被造物都处在变化之中，但一切变化都有一个不变的基础或主体，这就是事物的实体。实体是独立存在的个体，一切偶性都依附于它而存在。万物都需要借助于上帝而存在，因而是非自在的实体，唯有上帝是因自己而存在，所以是纯粹的实体。

托马斯认为，对于一切存在来说，上面的规定性都是适用的。但质料与形式这种规定性只适用于有形物体，精神性的存在不具有质料。一切有形物体都是质料与形式的结合，形式是事物的内在作用因，是构成其性质的原则，在同类所有的个体中都是同一的。质料是万物的个体化原则，是同类个体互相区别的本质。由此出发，他指出，理性灵魂就是人的实质性形式，存在于肉体的每一部分，灵魂和肉体的结合就是作为有形实体的人。不过，灵魂在人里面保持着精神活动的纯粹性与独立性，它本身是一个单一的精神实体，并最

终与上帝相通。上帝就是整个世界的形式，是形式的形式。

在托马斯看来，理性认识活动是最完善的灵魂力量。他追随亚里士多德，同样认为认识是从感觉开始的。认识的对象是外在于灵魂的感性世界，但灵魂只能认识非感性的东西，因此，认识是离不开感觉作用的。感觉形成了“感性影像”，提供了理性加工的材料，这是认识的第一阶段。他说，有感觉才能理解，只有当感觉健全、精确时，心灵才能自由驰骋，由此他批判了柏拉图的天赋观念论。感性影像经过能动的理智的照耀，产生了同类各别影像的普遍内容——“理智影像”，即共相。托马斯称灵魂的这种主动理智活动为抽象，它使各种感觉印象成为可以理解的，这是认识的第二阶段。最后，理智把理智影像与其客体有目的地联系起来，用一定的方式陈述影像。这样，就形成了各种知识。

关于共相的性质问题，托马斯采取了一种相对主义的立场，他从各个角度作了考察，企图调和唯实论和唯名论，较之早期经院哲学前进了一步。他认为，就认识的发生是从感性认识到理智认识而言，共相在后，殊相在先；就某一具体认识是由普遍认识特殊而言，共相在先，殊相在后；就事物的存在或发展是由潜存到现实而言，共相在先，殊相在后；就事物存在或发展的目的是由不完善到完善而言，共相在后，殊相在先；就共相作为形式，与质料结合构成有形实体而言，共相又存在于殊相之中。由此指出，唯名论主张只有可感个体是独立存在的东西，共相只存在于人的思想之中，这是对的。唯实论认为共相是可感个体中的普遍实在，是一般概念的对应物，这也是对的。总之，托马斯肯定共相的实在，主张普遍概念是对个体之中普遍本质的抽象，持一种温和的唯实论。

托马斯在伦理学上接受了亚里士多德的幸福论，认为幸福是人类的至善，其它的目的都服从幸福的目的。人类的至善又是以上帝的至善为原因的，因而，道德活动的终极目标不是幸福，而是上帝。幸福是共有的善，上帝是最高的善。不过，人们在追求具体的善的目标时，只依据它与共有的善的联系，并不一定知道具体的善与最高的善的因果联系。因此，人类道德服从的目的是幸福，而不是上帝。他认为，恶是把次等的善当作最高的善，恶是缺乏，罪则是缺乏任何善的目的。德性就是好的习惯，理智的好习惯是理智德性；意志的好习惯是实践德性，亦即道德德性，分为智慧、勇敢、节制、正义之自然德性和信仰、希望、仁爱之神圣德性。只有具备神圣德性，才能够使人达到超世幸福或最高的善。

合乎人的本性的自然法是道德准则的来源和依据，也是宗教戒律、教会法与国家法的来源与依据。在他看来，一切由人所制定的法律只要来自自然法，就都和理性相一致，如果与自然法相矛盾，它就不再是合法的。当然，在自然法之上是神的永恒法，永恒法是神创造世界、统治世界的范本，一切法律都以永恒法为初始因。人天然是社会的和政治的动物，社会与国家便出自这一自然本性，因而也符合上帝的愿望。国家是一群人按照自然法组成的团体，国家是完善的社会，它的根本目的是达到公民的共有之善。君主制最宜于促进这个目的的实现，因而是最好的政体。不过，教会的目的高于国家的目的，宗教生活高于世俗生活。

托马斯以创新的精神和渊博的学识，为基督教建立了一个百科全书式的神学体系，是继奥古斯丁主义之后又一完备的理论形态，其中，信仰主义、理性主义和神秘主义达到了完美的统一，把中世纪经院哲学推向高峰，对后世的神学、

哲学产生了深远的影响。不过，托马斯主义取代奥古斯丁主义，成为天主教会占支配地位的正统思想，却是经过激烈的争论，在托马斯死后的14世纪里才实现的。1323年，教皇约翰二十二世封他为“圣徒”，称其学说是无与伦比的。1567年，教皇庇护五世加封他为“圣师”。1879年，教皇利奥十三世宣布托马斯学说是天主教最正确的神学学说，于是，新托马斯主义兴起，成为20世纪西方哲学的一个重要流派。

在13世纪经院哲学的繁荣时期，巴黎大学的艺术学院里还盛行着一股拉丁阿威洛伊主义思潮，它构成了对正统神学的猛烈冲击，影响了经院哲学的发展方向。阿威洛伊主义原本是阿拉伯世界的哲学。11世纪中期，经过阿拉伯学者们的翻译运动，亚里士多德的著作除了《政治学》和《伦理学》的一部分之外，都已由叙利亚文翻译成阿拉伯文。阿拉伯学者在翻译的过程中，对亚里士多德的著作进行研究和注解，于是，形成了阿拉伯世界的亚里士多德主义。它有两支：一支是以阿维森那为代表的东部亚里士多德主义，另一支是在西班牙流行，以阿威洛伊为代表的西部亚里士多德主义。它们经过由阿拉伯语翻译为拉丁语传入了西方基督教世界，大大刺激了西欧学术的复兴和经院哲学的繁荣，结果在“哲学家之城”巴黎大学形成了拉丁阿威洛伊主义学派的研究中心。尤其是1250年阿威洛伊全集的出版，更加推进了这一浪潮。

阿威洛伊，原阿拉伯名字为伊本·路西德（Ibn Roschd，1126－1198年），是西班牙阿拉伯世界最著名的，最接近于亚里士多德的，也是对西方影响最大的亚里士多德主义哲学家，在这方面他超过了他的前辈，阿拉伯哲学集大成者阿维

森那。阿威洛伊把亚里士多德的学说视为最高真理，人类理智的极限。坚持哲学与神学“双重真理”说，甚至把哲学真理看作是最高、最纯粹的真理形式。坚持物质世界的永恒性，真主不是从无中创造物质，而是物质运动的第一推动力。他否认不死的个体灵魂，只承认超个人的精神，即普遍理性的不死。当阿威洛伊的思想传播到西方，巴黎大学艺术学院的许多教授学者们都成了阿威洛伊的追随者，他们主张，要像阿威洛伊那样忠实于亚里士多德的思想，反对按照柏拉图主义精神解释亚里士多德的著作，尤其反对出于神学教义的需要，改造和割裂亚里士多德的学说。他们甚至不顾神学的权威，从阿威洛伊的注释中推导出一些违背正统教义的结论，因此被称为“世俗或完整的亚里士多德主义”、“激进的亚里士多德主义”，其领袖人物是尼德兰神学家布拉班特的西格尔。

西格尔（Sigerus de Brabant ，1240 - 1284 年）的主要著作有《论世界的永恒性》、《论原因的必然性与偶然性》、《论理性灵魂》、《形而上学注》、《论理智》、《论幸福》等。他认为，阿尔伯特和托马斯错误地解释了亚里士多德，只有阿威洛伊的解释才是正确的。他坚持亚里士多德的观点，拒不承认上帝创世说，认为上帝是万物的目的因，而不是作用因；是创世的目的，而不是创世的原因；世界的存在是永恒的、必然的，由此也否认了人类起源上的“第一个人”亚当的存在。他追随阿威洛伊，主张个体的灵魂与肉体不可分，否认不死的个体灵魂，认为只有人类的“统一灵魂”或“统一理智”才是不朽的。他用因果决定论而非自由意志来解释惩恶扬善的合理性与必要性。他认为，原因有必然的，也有偶然的。偶然的是可以避免的，出于可以避免的原因导致的后果

和罪恶，人应该对此承担道德责任。西格尔的观点与教会禁令和神学教条多有冲突，其统一灵魂论与个人灵魂不朽的教义、世界永恒说与上帝创世说的教义都是相抵触的，此外，他还被指控宣扬双重真理论，因而遭到了教会和神学家们的一致谴责。波纳文图拉在 1267 和 1268 年的神学宣讲会上，鞭挞了西格尔的观点，大阿尔伯特和重返巴黎大学的托马斯，也撰文反驳西格尔的“统一灵魂论”，巴黎主教唐比埃于 1270 年则颁布了谴责拉丁阿威洛伊主义的禁令。不过，正是在这场各种观点的激烈论战之中，经院哲学才获得了蓬勃的发展。

与 13 世纪欧洲大陆两个经院哲学中心——巴黎和科隆并立的是牛津，它们代表着三种不同的特点，巴黎大学的辩证法风格以论辩和辨析的方法，追求思想的清晰与确定，科隆的学者追求综合统一的思辨，向往纯粹内在的精神生活，而在牛津大学，学者们则关注自然哲学和经验科学，它们分别导致了以后法国、德国、英国三种不同的哲学传统。在牛津大学，一方面，奥古斯丁主义继续保持着稳固的统治地位，另一方面，亚里士多德主义也得到了广泛的传播，但二者之间并没有发生冲突。在巴黎大学，由于亚里士多德主义的引入而引起激烈争论的形而上学和神学问题，在牛津大学却不是争议的热门或焦点问题，而且亚里士多德的《形而上学》和《物理学》著作，也不像在巴黎那样被禁止阅读。因而牛津大学的经院哲学家们在依然致力于著述系统化的知识“大全”的过程中，同时也发扬光大了科学精神，罗吉尔·培根就是最重要的一个代表。

罗吉尔·培根（Roger Bacon，1214－1292 年）出生于英国，早年在牛津大学艺术学院学习，后去巴黎大学任教，成

为亚里士多德著作的著名评注者。1252年他返回牛津大学，受到牛津大学第一任校长，也是希腊文亚里士多德著作的著名翻译者和评注者——罗伯特·格罗斯特科学和数学思想的影响。他比同代人更早地认识到实验和数学的重要性以及科学应有的实用价值。他不仅运用“证明科学”的体系和方法阐释神学，而且要以“实用科学”的精神全盘改造经院哲学。他加入弗兰西斯修会，期望修会支持他的科学研究的革新计划。不幸他的计划不容于修会的保守主义，反遭会规的处罚而被囚。在拉丁阿威洛伊主义受到严厉谴责之后，他再次因标新立异的罪名，于1278年二度被囚，大约到1292年方才获释，不久即告离世。他超前的思想使他不被时代所接受，有“悲惨博士”之称，直到14世纪末他才享有应得的荣誉。他的主要著作有《大著作》、《小著作》、《第三著作》、《哲学纲要》、《神学纲要》。

罗吉尔·培根指斥许多权威著作，如《圣经》和亚里士多德的拉丁文著作，翻译得错误百出，批评当时的博士不懂原文造成哲学和神学的失败，谴责经院学者的粗疏无知使原著变质。因而他主张，文法研究不能只限于逻辑和拉丁语法，而应该研究希伯来语、希腊语、阿拉伯语以及与拉丁语的关系，从而提出了语言学上可谓是最早的翻译理论。他自己在这方面就很有造诣，写过一部希腊文法和一部希伯来文法，其最终目的无疑不在文学而在神学和哲学。他力图打开圣经和亚里士多德原著的语言之锁，避免因翻译和理解上的种种错误，而不能获得真正的真理。

在罗吉尔·培根看来，人类在获得真理的道路上有四大障碍，它们是人类知识发生错误的根源：“屈从于谬误甚多、毫无价值的权威；习惯的影响；流行的偏见；以及由于我们

认识的骄妄虚夸而来的我们自己的潜在的无知。"[1] 这实际上是在批判经院学术的种种弊端：不加鉴别地以圣徒和教父的言论定是非的教条主义，因袭旧习恪守传统的保守主义，无批判地服从公众信念的盲目信仰主义，夸夸其谈不学无术的文字游戏。他认为必须改变这种学术状况，要把这些障碍排除在科学考察之外。

罗吉尔·培根批判以托马斯为代表的经院哲学烦琐空洞的推理方法，把一切问题诉诸权威，无视科学和经验，也不重视作为一切科学基础的数学知识。为此他指出，知识有三个来源：权威、理性和经验。他强调对于圣经和教会权威的信仰，但是反对盲目崇拜权威；权威要以理性为基础，相信权威不是为了通过权威去认识事物，认识事物需要理性；但只凭理性的抽象推理来认识也不行，因为它无以区分单纯的逻辑辩论和真正的事实论证，它还必须通过经验来证明自己结论的正确性。这样，罗吉尔·培根在承认权威的情况下，实际上把认识的来源或方法最终归结为推理和经验。在此，他把理性等同于推理等逻辑论证。至于经验，他认为有两种：一是由外部感官获得的外部经验，包括直接经验和来自他人的经验；二是由内在的启发获得的内部经验，包括与科学、道德、信仰相关的各种经验。他主张，一方面，"只有推理是不够的，还要有经验才充分"，"没有经验，任何东西都不可能充分被认识。"[2] 另一方面，"谁在探求真理时认为

---

① 北京大学哲学系外国哲学教研室编译：《西方哲学原著选读》，上卷，第285页。

② 北京大小哲学系外国哲学教研室编译：《西方哲学原著选读》，上卷，第287页。

没有证据也行，那就最好请其抛弃经验。”“自然的经验……是不完善的经验，……运用它的只是工匠，而不是科学家。善于进行实验的本领则高于它，高于一切思辨知识和艺术，这种科学就是科学之王。”① 显然，罗吉尔·培根在这里所说的“实验”，指的是以特定的目的和手段进行的科学实验，它是感性和理性的结合，基于并高于一般活动中的经验。而他在这里所谈的“科学”则是实验科学。他是第一个提出或使用“实验科学”概念的人，在他看来，只有通过这种实验科学，才可以发现现象背后的真理。他一生进行过许多次物理学、化学、光学试验，提出了许多有价值的、给人以启发的科学设想，被公认为近代实验科学的先驱。在实验科学和证明科学的关系上，他论证了实验科学的优越性。他认为，演绎推理虽然是知识确定性不可缺少的条件，但是，只有它还是不够的，必须通过实验科学，才能够最终证实“证明科学”的推理所得出的结论。

依罗吉尔·培根看来，伦理学是最好、最高尚的科学，它是关于行动的学问，关系到现世和来世的生活。伦理学包括三个部分：探讨人神关系的形而上学和神学；研究人与社会关系的民法；规范个人行为的道德准则。他对法律的起源作了世俗性解释，他根据斯多亚主义阐释个人行为的道德准则，把互利原则作为个人行为的基础。他抨击当时普遍的道德腐败，指责教廷和教士贪婪傲慢，无视灵魂拯救，甚至新建立的修会也失去尊严。世俗统治者同样互相欺骗，奢侈堕落，把战争和赋税的沉重负担加诸于臣民。普通的商人和手

① 转引自奥·符·特拉赫坦贝尔：《西欧中世纪哲学史纲》，中国对外翻译出版公司，1985 年版，第 149 页。

工业者也充满了虚伪和奸诈。他把教会的堕落看作是普遍堕落的原因，由此提出，必须建立一个廉洁的教会。他认为，只有公正的教皇和公正的国王结合在一起，物质的剑和精神的剑结合在一起，才能达到纯洁教会的目的。

罗吉尔·培根勇于革新的精神，尤其是科学精神，在经院哲学充满思辨玄想和文字争论的学术氛围中，可谓空谷足音，异响于耳，超出了同代人的观念和理解。当然，作为一个虔诚的基督徒，他所提倡的新学术的目的，无疑是为了更好地理解和宣扬上帝的智慧。他把神圣的经典看作是一切人类知识的共同根源，上帝为了同一个目的把知识或智慧赋予了世界，这个目的就是人类的拯救。人的理智的根源在于接受上帝的光照，所有的真理最终都应该归属于基督。因此，他不赞同双重真理论。然而，这种神学色彩是时代的必然印痕，他终究是中世纪少见的思想开放的学者，他的学说构成了对基督教神学原则的潜在挑战，埋下了经院哲学走向解体的种子。但他的思想毕竟与时代精神相差太远，对于当时没有发生很大影响，在 16 至 17 世纪的弗兰西斯·培根的著作中，他的思想得到了再现和发展。

三　法学与科学的苏醒及文学与建筑的辉煌

中世纪文化的繁荣，不仅表现为庞大的神学和哲学体系的建构，而且也表现为罗马法的恢复，自然科学研究的苏

醒，特别是在文学和视觉艺术方面，更是取得了辉煌灿烂的成就，不仅出现了一系列英雄文学和骑士文学的光辉篇章，而且创造出一种惊天地、泣鬼神的哥特式建筑，它使中世纪人的文化理念，在视觉形象艺术里达到了登峰造极的表现。文化，尤其是宗教－人文文化的繁荣把中世纪时代推到了高峰，也使它成为西方历史上的一个卓越而独特的阶段。

在中世纪早期，西欧法律的核心是日耳曼习惯法，虽然也包含了一些罗马法的成分，但它只是作为被人沿用的持久的习惯而已，没有人对罗马法进行研究。从 11 世纪晚期开始，由于学术的复兴，以及城市和商业发展对于法律知识的需求，在意大利首先出现了研究罗马法的热潮。罗马法假定存在着一种能为人的理性所掌握的普遍原则，这种原则也必然通过国家法律表现出来。据此，罗马法学家们把罗马公民的法律经验合理地、系统地总结成为罗马法。在罗马法精神的影响下，中世纪的法学者们也开始学着对证据进行合理分析，通过一定程序进行合理判决。西欧建立的第一所大学就是以研究法律著称的意大利波隆那大学。波隆那法律学校讲授罗马法的爱尔纳留，早在 1088 年就编写了一本注解《查士丁尼法典》的书，并用科学方法整理法律和论说法律。12 世纪上半叶，波隆那大学的民法博士们已经享有特别的声誉，他们不仅用《查士丁尼法典》解释法律问题，而且还推之于更广泛的领域。新的法律研究培养了 12 和 13 世纪的理性主义和世俗主义，促使了雄厚的律师阶层的产生。这些律师削弱了教会在政府中的作用，扩大了政府的权力。对此，圣伯尔纳曾抱怨欧洲的法庭都被查士丁尼法包围了，再也听

不到上帝的法令了。[①] 事实上，正是民法学者，而不是教会法学者确立了标准，开始了中世纪法律研究的黄金时代。

爱尔纳留的学生格拉蒂安将罗马法，即民法研究的新方法应用于宗教法律，他按照新的法理学精神，对所有现存的材料进行了分类和整理，把教会法研究置于一种科学的基础之上。1140年，他编写了第一本宗教法典，把基督教历届会议和教皇的法令汇编成册，后世称之为《格拉蒂安教令集》，由此推动了教会法的研究。从此以后，波隆那成为民法教育和教会法教育的国际中心。无论是在城市政府做事的官员和律师，还是在教会做事的教职人员，或者希望以这两种职业为目标的人，都纷纷从欧洲各地来到波隆那学习法律，造就了一批政府和教会的管理者。

道森指出，教会法学者组织着中世纪的教会，民法学者则组织着中世纪的国家，而这些教会法学者和民法学者都是在同一个学校里和同一个传统中接受了教育。这就是说，"城邦的统治者和政府的官员与教会的管理人员均来自相同的阶层，在相同的大学里接受教育，并具有相同的知识背景；因此，在这里存在着一种不断的相互批评的过程，它刺激了一种受过教育的公众舆论的发展。"[②] 道森认为，这个事实对于西方体制的历史发展来说是非常重要的。

近代西方的社会体制被视为一种自由的法制政治。但关于法制的理念实际上在中世纪就已经开始奠定了。在对教会法，特别是民法的研究中，已经包含了合法性、合法政府的原则，包含了国家是建立在法律的基础之上的观念。法律和

---

① 威尔·杜兰：《世界文明史》，信仰的时代，中册，第1277页。

② 克里斯托弗·道森：《宗教与西方文化的兴起》，第216页。

道德也不再是完全的同义词，道德主要涉及人的内心世界，涉及人的良心和自由意志，而法律则开始被人理解为一切人都必须遵守的，凌驾于个人意愿之上的诉讼程序。当然，这一切是包含在神权政治的总体观念中。然而，正如古列维奇所提醒的那样，神权政治学说中对法律的重视和理解，值得人们给予认真地注意。正是由于它把上帝视为法律的源泉，因而，法律是公正的、健全的；法律是合理的，与人性是一致的；法律是超个人的，是必须遵守的。托马斯就把法律定义为“为共同利益确立的理智，是由关心人类共同体的人颁布的”。这就意味着，法律必须建立在理智之上，必须为共同利益服务，必须与正确而适当地实施法律的诉讼权限相一致。[①] 因此，宗教上帝与世俗法律并不像某些观点所理解的那样，是完全对立的东西。中世纪法理性的确立和法学研究，对近代的社会理念产生了决定性影响。

在中世纪文化的繁荣期，科学研究开始苏醒。威尔·杜兰说：“罗马人与基督徒的漠视科学，使得远在野蛮人入侵前已存在的科学源流几乎干涸，这种漠视，扰乱了一个已破碎社会的残存文化的传递。”[②] 这种状况在进入中世纪之后更加恶化，愚昧落后的蛮族风气，基督教信仰的神秘环境，都造成了中世纪早期的科学研究几近于零。然而，随着大学的兴起和学术的复兴，随着阿拉伯文化和希腊文化传入西方，阿拉伯和希腊的科学，如医学、地理学、光学、动物学、数学、物理学、天文学、植物学、化学等等，也由西班牙和西西里一同传来，理性主义终于开始抬头了，在经院哲

① 参见A·古列维奇：《中世纪文化范畴》，第188－189页。

② 威尔·杜兰：《世界文明史》，信仰的时代，下册，第1370页。

学运用理性探讨神学和法律的同时，对自然的科学追求也受到了鼓舞。12世纪中期以后，“西欧的心智从麻痹而兴起，好奇心驱使求知的热望，人们开始讨论未受桎梏的绚烂而古老的希腊世界，不到一个世纪，所有拉丁欧洲因科学与哲学而轰动起来。”[①] 13至14世纪，西欧发生了一场真正的科学运动。

费伯那西是数学方面的杰出人物，曾受教于穆斯林教师，游历埃及、叙利亚、希腊、西西里等地，可能懂得阿拉伯文和希腊文。他精通阿基米德、欧几里德、希罗等人的数学，出版了第一本注释印度数学、零以及十进位制、阿拉伯代数的书《论算盘》。在1220年的《实用几何》中，他首次应用代数来处理几何定理。他还最早提出一次和二次方程式的解法。1225年他还参加了腓特烈二世主持的一场比萨数学竞赛。

牛津大学校长罗伯特·格罗斯特也是科学运动中的一位杰出学者。他宣称数学是了解物理世界所必须的，用推理就可以证明地球是圆的。他把阿拉伯的三角学引进英国，介绍了“正弦”这个新概念，大约于1232年还编写了天文学的《计算表》。在物理学方面，他作了光的折射试验，有关思想影响了他的学生罗吉尔·培根。此外，这一时期对天文学最有贡献的是《阿方索表》，它是由两位西班牙的犹太人制作的，此期的力学已揭示了牛顿的一些基本观念，化学也有很大进步，如酒精的蒸馏、火药的发现等。13世纪后期的马可·波罗，是威尼斯商人波罗家族的一员，也是中世纪最著名、最成功的远东旅行家。他的游记向西方人首次报道了远

---

① 威尔·杜兰：《世界文明史》，信仰的时代，下册，第1377页。

东伟大的文明，对地理学作出了贡献，并鼓舞了哥伦布的东方航行。腓特烈二世的《猎鹰术》根据直接的观察和实验，对鸟类生物学研究有独创性发现。

南意大利的萨勒诺学校，直到12世纪都在拉丁欧洲执医学教育的牛耳，13世纪中叶以后方为那不勒斯大学所取代。这时期西欧各地建立了许多有名的医学院，如波隆那、帕多瓦、费拉拉、罗马、蒙彼利埃、巴黎、牛津等。在这些学校里，希腊、阿拉伯、犹太三种医学传统被融合吸收，整个医学遗产也被重新系统地加以阐述，从而形成了现代医学的基础。著名医师维拉诺瓦的阿诺德，懂得希腊文、阿拉伯文和希伯来文，写有医学、化学、占星学、神学等多方面的著作。外科医术是进步最快的医学分支，萨勒诺的罗杰于1170年出版《外科实务》，在长达三个世纪里都被作为经典教科书。1275年之后，在意大利的医学研究中经常进行尸体解剖。1275年，波隆那的医学教授萨里克多的威廉发表《外科》一书，将外科诊断和内科知识结合起来，对缝合分离的神经手术作了重要改进。他的学生兰弗朗其的《论头脑受伤部分》是医学史上最著名的作品之一。此外，政府也开始管理医药业，例如腓特烈二世就曾经要求从医者须有萨勒诺学派颁发的执业许可证。

大阿尔伯特和罗吉尔·培根无疑是这一时期最富有科学思想的人物。按照大阿尔伯特的见解，哲学的意义不仅在于运用理性去思考上帝的智慧，而且也在于理解自然，自然是一个可以通过考察加以认识的实在世界。在他关于地质、化学、植物、动物等的著作中，包含了对于自然现象具体细致的考察和借助实验而得来的知识。例如，他曾经写道：“我仔细查看了不同种类的蜜蜂标本的解剖。在后边，即在蜂腰

的后边，我发现了一个透明闪亮的囊状物。如果你用舌头尝一尝，你就会发现它有轻微的蜜味儿，在身体内部只有一个很小的螺旋状的肠和神经纤维，这两种组织都与刺相连。这一切外边都裹着一层黏性的液体。”[①] 阿尔伯特的研究表现出近代科学的倾向，丹皮尔称赞他是“中世纪里最富有科学思想的一人。他把亚里士多德、阿拉伯和犹太要素组成一个整体，其中包括了当时的天文学、地理学、植物学、动物学与医学各种知识。”[②]

罗吉尔·培根被认为是近代实验科学的先驱。丹皮尔说，他清晰地了解，只有实验方法才能给科学以确实性，并告诫世人，要证明前人如圣经、教父、阿拉伯人和亚里士多德的知识，也要靠观察和实验的方法，这使他超越了同时代，以至整个中世纪欧洲的哲学家。[③] 他在给教皇克莱门四世写的《大著作》、《小著作》、《第三著作》中，报告了他的科学研究成果以及学术革新计划，可惜这位对他的工作颇感兴趣的教皇不久便死了，此后，他一生遭到迫害。他继承了牛津大学的科学传统，把精力贯注于语言学、数学和自然科学的研究。他对数学持有卓见，认识到数学是教育和科学的基础。他在光学方面成就最大，叙述了光的反射定律和一般的折射现象，其光学实验证明了光的速度远远超过声音的速度。他对脊椎动物类的眼睛及视觉神经的解剖论述，也是当时最精密准确的。他还叙述了许多机械发明，并讨论了地理知识。他已经认识到科学的应用能够带来实际的效果，有一段关于

① 转引自马文·佩里主编：《西方文明史》，上卷，第334页。
② 丹皮尔：《科学史及其与哲学和宗教的关系》，第139页。
③ 丹皮尔：《科学史及其与哲学和宗教的关系》，第146页。

科学发明的文字，表现了他的先见之明："可以制造出不用划船人的航运机器，这样最大的船只可以航行于河上或海上，只须一人管理，其速度超过满船都是水手的船只。……同样地也可以制作出飞行机器，一人坐在机器当中转动引擎，人工制造的机翼就会如飞鸟的翅膀一样拍动空气。一个小小的机器也可以使人在河中、海中穿行，直至水底而不会发生危险。"① 总之，罗吉尔·培根以及中世纪的科学在玄奥的文化环境中作出了重大进步，威尔·杜兰甚至认为，13世纪科学活动的爆发，可以与哲学的光芒和文学的光辉相媲美。②

应该说，在神学占据支配地位的时代里，知识和信仰总是纠缠在一起，不可能完全分离，这种状况造成了成见和创见交织在一起。中世纪的科学终归是在神学的框架中生存，许多自然问题的提出，目的都在于澄清宗教问题。但尽管如此，中世纪学者们的科学探索，终究为后来的人们提供了可以反思、批判和超越的思想根据，它是近代科学出现的先决条件。中世纪的文学在这一时期也达到了它的高峰，主要表现为英雄史诗和骑士文学取得了光辉的成就，此外，城市文学也已产生。这样，加上早期就已出现的教会文学，就形成了中世纪文学的四种基本类型。在中世纪繁荣期的文学中，宗教文学依然用拉丁语写作，世俗性文学则是用民族语言写成的，这样，文学语言和学术语言区分开来，为近代欧洲各国文学的形成奠定了基础。

拉丁文学作品多是宗教赞美诗和描写基督与圣徒生活的

① 转引自马文·佩里主编：《西方文明史》，上卷，第335页。

② 威尔·杜兰：《世界文明史》，信仰的时代，下册，第1417页。

戏剧。例如，圣徒托马斯·阿奎那写的一首赞美诗就是这类作品的一个典型："我用自己的语言歌唱救世主的光荣，他的肉在圣礼中受人们的赞美；他的血是无价之宝，我们不朽的主流了他的血，一个高贵的母体孕育了他，他生下来就注定是为了拯救这个世界。"①

英雄史诗是在早期的基础上发展完善起来的。它往往以真实的历史事件为根据，经过民间的不断流传和充实，最后由文人加工整理而定型。中世纪繁荣期史诗歌颂的英雄已不同于早期，一般来说，他们的荣誉观念和英勇行为源于对祖国和君主的忠诚，反映了国家上升时期爱国英雄的思想意识和个性特征。史诗中也经常塑造贤明君主的英雄形象，他们坚韧刚毅，制服封建叛乱，代表着强大的国家力量。由于基督教的信仰的影响，英雄们的爱国行为也往往表现为反击异教徒的斗争。中世纪繁荣期英雄史诗的著名作品有：西班牙的《熙德之歌》、法国的《罗兰之歌》、德国的《尼伯龙根之歌》、俄罗斯的《伊戈尔远征记》。

《熙德之歌》反映的是西班牙人民为反抗阿拉伯人的侵略而进行的不屈不挠的英勇斗争。熙德是抗击外族侵略的英雄典型，其原型为西班牙的民族英雄罗德利戈。史诗塑造了一位忠君、爱国、善战、勇猛、宽厚、仁慈的英雄，寄托了西班牙人民的理想。史诗采用了现实主义的描写手法，接近于近代艺术的风格。

《罗兰之歌》是中世纪欧洲影响最大的英雄史诗。全长4002行，共291节，大约成诗于1080年左右。它描写的是封建臣仆对领主的忠心，表达了基督徒对信仰的虔诚。中心

① 转引自马文·佩里主编：《西方文明史》，上卷，第338页。

情节是查理曼大帝的忠实将领，也是他的外甥罗兰勇士，在远征西班牙的过程中，由于其继父甘尼伦因惜命卖国而遭到敌军重重围困，经过一场惊心动魄的战斗，终因寡不敌众英勇牺牲。他在弥留之际，仍在怀念着故乡法兰西、同族战友和查理曼大帝，体现出对国王和祖国的热爱与忠诚。查理曼大帝也是贯穿全诗的中心人物，被视为封建王国统一和兴旺的象征，他崇高卓越，若有神助。甘尼伦出身高贵，但却灵魂丑陋，对这个民族败类的批判进一步深化了爱国主义主题。《罗兰之歌》中有这样一节："罗兰躺在那棵青松下，面向西班牙，回忆着往事：他想起，攻占的广大河山；想起美丽的法兰西故乡；想起同族的英雄骑士；想起英明的查理曼大帝，是他把自己抚养成人。他叹息，止不住泪水滔滔，但仍旧忘不掉这些往事。接着，他又向上帝忏悔：'天父啊，你是至圣至灵，你从死者中唤回圣拉撒，你从狮口中救出但以里。求你救我的灵魂出难，赦免我此生的一切罪愆！'他把右手伸向上帝，圣伽卜里尔将它接住，用手腕托着罗兰的头，罗兰合掌停止了呼吸。上帝派来了天使，神丁……簇拥着伯爵灵魂升天堂。"① 史诗对人物形象和心理世界的刻画深刻准确，奇特的想像和夸张、拟人、对比的手法，营造了奇异的氛围和浪漫的色彩，达到了当时艺术的高峰。《尼伯龙根之歌》是德意志史诗中最杰出的作品，被称为"德意志的伊利亚特"。它的内容源远流长，开始于民族大迁徙时代。经过长期的流传加工，直至在1200年前后它才真正定型。史诗结构庞大，全长9516行，共39歌，由北欧神话、一定

① 周煦良主编：《外国文学作品选》，第一卷，上海译文出版社，1979年版，第294－295页。

的历史根据和英雄传说混合而成，其中心情节是争夺尼伯龙根宝物。尼德兰王子齐格弗里德杀死巨龙得到宝物，娶勃艮第国王巩特尔的妹妹克里姆希尔特为妻，并助巩特尔打败撒克逊人，征服并娶了冰岛女王。10 年后，由于克里姆希尔特与冰岛女王发生争执，巩特尔的忠臣杀死妹夫，并将宝物沉入莱茵河。13 年后，立志为夫复仇的克里姆希尔特嫁给强大的匈奴王。又过了 13 年，她终于杀死了哥哥及其臣下，而她的部下则因她残酷的杀戮行为又把她杀死。全诗在遍地血泊中宣告结束。与《熙德之歌》和《罗兰之歌》所反映的为国王和国家而奋斗的英雄精神不同，《尼伯龙根之歌》所揭示的，更多的则是尔虞我诈的残杀和虚伪丑恶的世相，实际上反映了 12 至 13 世纪处于封建诸侯割据、四分五裂状态下的日耳曼民族的社会现实及其思想道德观念。

骑士文学是中世纪中期在西欧非常盛行和繁荣的一种文学形态，它是对骑士阶层的文化观念、精神个性和生活理想的文学表达。它的主要内容是描绘骑士为信仰而战的虔诚，保护国家或城堡的英勇，对于君主或领主的效忠，征战中的冒险经历和异邦见遇，以及对女主人的保护和效忠、对贵妇人的爱慕和崇拜，由此揭示出骑士所具有的三种美德：武士的忠诚、基督徒的谦恭、对理想中的女性的纯洁无瑕的爱情。一个真正的骑士不仅是一个完美无缺的战士，而且是一个完美无缺的基督徒，还是一个完美无缺的情人。骑士们有着为荣誉而献身的英雄气概，有着为信仰而死的殉道精神，有着优美典雅的礼仪和举止，有着对理想女性的赞美和爱恋。因此，在作品中的那些勇敢、虔诚和纯情的骑士们，终因其高尚的品德而获得了灵魂的永生。

骑士文学与教会文学不同，它虽然也效忠宗教，但追求

现实生活的幸福，并不奉行禁欲主义，因而属于世俗文学。它主要有骑士抒情诗、骑士故事诗和骑士传奇三种类型，充满了浪漫的情调。由于骑士制度在法国最为发达，因此，骑士文学在法国也最为兴盛。

在第一次十字军的时代，法国南部出现了一种以礼节崇拜和爱情崇拜为特征的新型世俗骑士理想，它不同于基督徒的骑士理想，也不同于野蛮的英雄观念，而是塑造追求一种以对美好女性的罗曼蒂克爱情理想为核心、以优美典雅的言行为内容的新型的骑士行为模式，这种理想在法国南方普罗旺斯的骑士抒情诗中得到了表现。这些抒情诗多注重于内心的描绘，特别注重于浪漫色彩的爱情。诗人鲁德尔有一首为人喜爱的抒情诗，主题是无望的爱情——遥远的单相思：

我为幸福打击的创伤而死，
爱情残酷折磨，令人消瘦，
我失去健康，活力消逝，
心灵再难振作，
永远不能理解，会遭受如此苦难，
有背情理，非我所能承担。
……
我将永不能和她亲密无间，
她将永远摈弃我炽烈的欢乐，
无缘博得她另眼相看，
希望渺茫，唯有相思翘盼。
无论真和假，对我没有丝毫吐露，

她也永不会有任何倾诉。[1]

而女诗人戴阿则描述了一位女子对情人的炽热爱恋：

我陷入极度焦灼之中，
因为一位仪表非凡的骑士热爱于我。
这将使他多么喜出望外啊，
如果他知道　　他也是我悄悄地情之所锺。
现在可以肯定，我不应该，
当我抑制了对他的情感，
我陷入了深沉的苦痛，生活异样黯淡，
生命自身也失去一切光彩。

渴望骑士伴我同眠，
赤身露体偎依在他胸前，
让他在我身上小憩，
欢乐无限，忧伤和我无缘，
我爱他超过一切，
爱的滋味，个中人自有同样感触，
我的灵魂，我的生命，任他摆布。

至爱至亲的朋友，
什么时候你能由我全力在握？
那样就可和你共枕一个钟头，
我爱你，直到生命的最后，

① 转引自霍莱斯特：《欧洲中世纪简史》，第276－277页。

我内心充满情热之火，
亲爱的骑士，给你优厚的殊遇，
占有我，代替我丈夫的地位，
对我热情向往的事，尽力而为。

①

在这首诗中，表白之大胆暴露，情感之真挚热烈，均堪称罕见，几使人怀疑这写的究竟是一位中世纪的闺阁淑女，还是一位现代社会的摩登女郎。

如果说上述两首所描写的均是离别中的相思，那么，贝朗特的一首破晓歌则是以男女幸福的缠绵为主题：

一位骑士睡在心爱的女人身旁，
在频频的接吻中贵妇对他讲：
亲爱的，我怎么办呢？
白日正在来到，黑夜即将离去。
啊，我听见放哨人在喊：
离去！起来，
我看见白日已经来临，在黎明之后。

南方普罗旺斯的骑士抒情诗影响了法国北方抒情诗的发展，有踏舞歌、短歌和赞歌。法国北方抒情诗的共同特点是把典雅的爱情和战争冒险结合起来，为了心中的女子，通常是情人而非妻子，出生入死，建功立业，才是骑士爱情的最高表现方式。在普罗旺斯骑士抒情诗的影响下，意大利在

① 转引自霍莱斯特：《欧洲中世纪简史》，第277-278页。

13世纪上半叶出现了西西里派抒情诗，至13世纪末，新型柔美体抒情诗突破了普罗旺斯和西西里抒情诗的框架，以新的手法创造了新的思想。男子对女子的仰慕和思念，超出了单纯的缠绵悱恻的异性追求的俗套，成为一种高尚的情操和精神追求，尘世优美的女性具有了天使般的圣洁和灵性，这是基督教的圣水浇灌的神圣纯洁之花，由此，世俗骑士和神圣骑士的理念融合在一起。普罗旺斯抒情诗经过意大利又传入了德国，14世纪出现了著名的《海德堡诗歌集》。

骑士故事诗是一种长篇叙事体诗歌，兴起于法国北部，同样是典雅爱情和骑士游侠冒险故事结合的产物。13世纪兴盛一时，波及到西欧许多地区。骑士故事诗分为三大系：古代系、不列颠系、拜占庭系。古代系是英雄史诗向骑士故事诗过渡的产物，大多作于12世纪上叶，古代希腊罗马的英雄变成了封建骑士，著名作品有《特洛亚故事》、《亚历山大的故事》，后者采用12音节诗句，也称“亚历山大诗体”，是法国诗歌中的著名诗体。不列颠系是骑士故事诗发展得最充分最典型的系列，它淋漓尽致地宣扬了典雅爱情和骑士精神，里边贯穿的中心人物是传说中的大不列颠国王亚瑟，亚瑟王与他的12个圆桌骑士的爱情与冒险故事是其中心内容。其中，《特里斯丹和绮瑟》、《兰塞罗特，或坐刑车的骑士》是有名的作品，描写了特里斯丹对绮瑟、兰塞罗特对亚瑟王后格尼叶芙的高尚爱情。

骑士传奇是用散文的形式记叙骑士们的历险事迹，是古代传说、骑士观念和基督教思想的混合体。其中重要的有关于亚瑟王和圆桌骑士的故事传奇、查理曼大帝和十二贵族的故事传奇、亚历山大大帝和围攻特洛亚的传说故事。亚瑟王和圆桌骑士的故事是最典型的传奇，影响也最大，不仅是英

国骑士文学的主要内容，而且还由大不列颠诸岛传到了法国以至德意志。

骑士文学在艺术创作上往往采取引人入胜的艺术虚构，具有浪漫主义色彩，其艺术手法对后世文学产生了影响。骑士文学在内容上主要是歌颂单枪匹马的孤胆英雄，着重描述骑士的个人爱情和复仇、个人的荣誉和功绩、以及个人与环境的冲突，这种体现独立人格的思想意识，对于以后人文主义的文学创作产生了重要影响。

随着城市和市民阶层的兴起，市民文化也在逐步形成，进入12世纪以后，市民创作的文艺作品即城市文学开始发展起来，它成为继教会文学、英雄史诗、骑士文学而起的中世纪第四类文学形态。它取材于现实生活，反映市民的世俗思想感情，带有明显的反封建反教会的倾向，具有浓厚的现实主义色彩。其主要艺术特点是多采用讽刺手法，也常运用隐喻、寓意、象征手法，风格清新、活泼、生动。其主要内容是揭露封建主和僧侣的愚蠢和贪婪，歌颂市民的机智和勇敢。其主要体裁有韵文故事、讽刺叙事诗、寓言诗，此外还有抒情诗、散文、戏剧等。

中世纪城市文学最突出的成就是以狐狸列那为主人公的一系列动物故事，它是一种讽刺叙事诗。大约产生于12世纪初，在流传过程中经过了很多人的反复加工，至14世纪末，已经成为10万行以上的长篇叙事诗。列那狐的故事场景宏大，寓意丰富，结构完整，情节生动，内容深刻，独具风采。列那狐的故事系列包括四部：《列那狐传奇》、《列那狐加冕》、《新列那狐》、《冒充的列那狐》。在描写的动物故事中，表演着人类社会的活剧，形形色色的动物代表着社会的各个阶层及其各种人的个性。狼代表贵族，暴虐又愚蠢；

骆驼代表教皇僧侣，邪恶又虚伪；狮子象征国王，通常代表权力或者正义；鸡、兔、鸟等小动物代表下层群众，软弱可欺；主人公列那狐是城市富裕商人的代表，它精力充沛，机智多变，狡猾又残忍，欺凌不如自己的弱小动物，用种种狡诈手段欺骗玩弄力量胜过自己的强壮动物，比如它一再戏弄战胜伊桑格兰狼。从中可以看到法国社会的巨幅画卷，同时也是生动有趣的童话作品，是法国和世界文学宝库中的一份珍贵遗产。此外，意大利 13 世纪的《马可·波罗游记》也是城市文学中一部脍炙人口的佳作。

中世纪的主导艺术是教堂建筑，教堂建筑在中世纪盛期取得了最为辉煌的艺术成就，因而这一时期也成为西方建筑史上最伟大的时代之一。“中世纪盛期是西方建筑史上的伟大时代之一，大小石砌教堂建筑数字惊人。只就法国而言，中世纪盛期采掘的石料，超过古埃及在它三千年历史中用于建筑金字塔及庙宇的数量”。[①] 中世纪的建筑艺术风格前后有罗马式和哥特式，正是哥特式建筑将中世纪艺术带到了顶点。

罗马式产生于中世纪早期，流行于 11 和 12 世纪大部分时间。罗马式多为修道院教堂的形式，最突出的特征是圆形拱顶，主要是采用了古罗马的宽厚墙壁及其支撑的石造圆形拱顶的建筑结构，也称“巴西利卡式”。在此基础上，又在两侧加上两翼，形成十字形，并且纵身长于横臂，造型正好象征着基督受难的十字架。这种“罗马十字形”被基督教会当作最正统的教堂建筑形式。石造圆顶重量巨大，因此，墙壁极厚，支柱粗重，窗户很小。整个建筑结构给人坚固厚

① 霍莱斯特：《欧洲中世纪简史》，第 286 页。

实、粗犷有力、整齐壮观、严谨统一的印象，在朴实无华的艺术风格中，蕴含着一种庄重肃穆的神圣感，显示出一种凝重威严的精神气质。其内部因狭小的窗户使教堂里的光线幽深阴暗，与外面阳光灿烂的世界形成强烈的对比，使基督徒的内心产生一种沉重压抑的感觉，似乎进入了神秘与超世的意境。

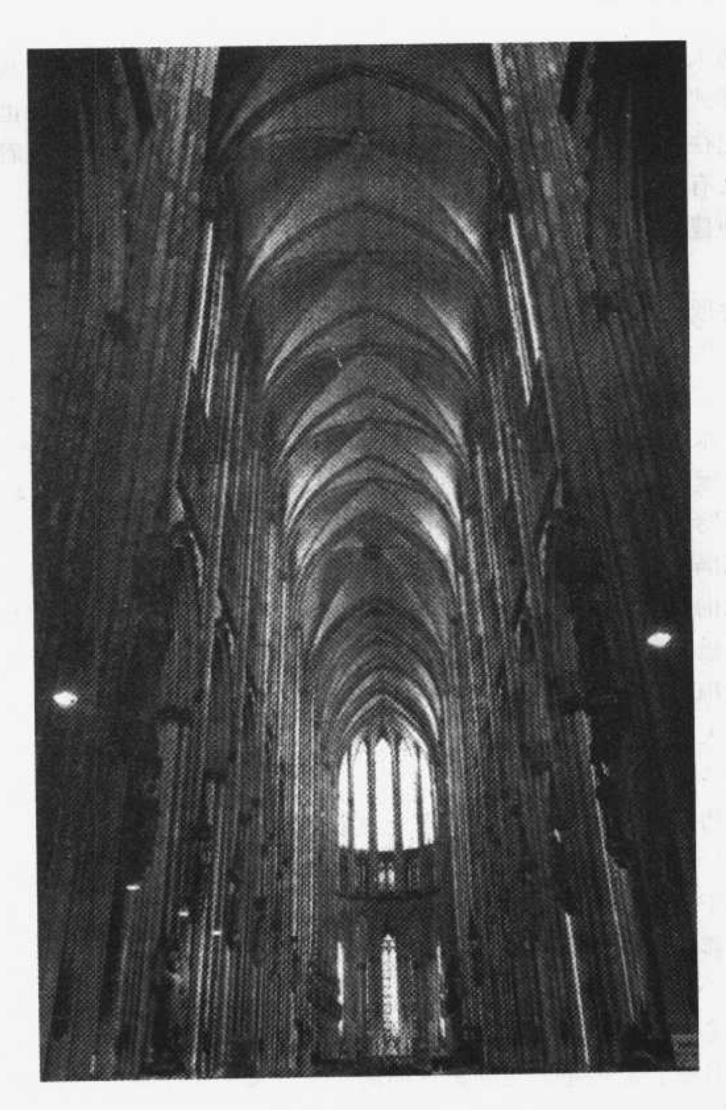
罗马式建筑几乎同时在11世纪流行于西欧各国。基督徒的朝圣活动是罗马式教堂兴起的一个重要原因，在修道院和世俗教士的积极支持下，沿着朝圣路线，一座座罗马式的朝圣教堂竖立起来，它最能表现罗马式教堂的艺术特征。法国南部图鲁兹位于通往西班牙的圣地亚哥的一条主干道上，于11世纪晚期出现了圣塞南教堂，它是朝圣教堂的一个典范。卡昂的圣埃提安教堂是法国北部罗马式教堂的代表。1088年始建。1107年建成的法国西部勃艮第的克吕尼教堂，是当时西方最大的教堂，后于1807年全部倒塌。在英国，建于1093年、成于1133年的达勒姆教堂，是最具创新风格的罗马式教堂，它融合了诺曼底、盎格鲁－撒克逊和法国勃艮第的建筑风格，结构设计上的新特征是使用了肋拱拱顶，它是一种棱状而非圆状穹隆，成为后来哥特式建筑风格的重要特点，此外还加强了极富特色的教堂装饰，这些都不同于欧洲大陆。西班牙的罗马式建筑开始于11世纪下半期，不仅受到法国的影响，而且受到阿拉伯文化的巨大影响。最著名的就是朝圣教堂——圣地亚哥大教堂，开始重建于1078年，1120年竣工。德国建筑显示出与加洛林文化传统的承续关系，仍然采用加洛林时代的双半圆室平面，特别是在萨克森的教堂里，有两个圣坛、两条袖廊、两个十字形交叉中心。12世纪德国罗马式教堂的典型代表是玛利亚·拉赫大修

道院教堂。

意大利的建筑受古代传统的影响最大，比其它欧洲国家更接近于希腊罗马建筑，并且还带有明显的地域差别，南部受伊斯兰文化的影响，东北部受拜占庭的影响。最引人瞩目的罗马式建筑是比萨主教堂建筑群，由教堂、洗礼堂和钟塔组成，这项庞大的工程从1063年开始，一百多年后才全部完成。其中始建于1174年的钟塔最为著名，它的塔基为圆形，直径16米，塔高8层56米。由于地基下沉导致钟塔不断倾斜，从顶的垂直线到底角有4米多长，所以也称比萨斜塔。

从罗马式到哥特式是一次伟大的创新，它那惊人的成就把中世纪建筑艺术推向了最高峰。“中世纪盛期教堂建筑风格的演进，是由中世纪文明的两种基本趋势决定的。第一，大教堂是城市革命的产物——也是增长的财富、市民的自豪感、以及城市狂热的宗教信诚的产物。第二，从罗马款式转为哥特款式，表明文学、宗教热诚及贵族生活方式向唯情论及浪漫主义的转变。罗马式建筑尽管有其多样化的特征，而主要是表达早期基督教信念的庄严性及武功歌的粗犷力量；相反地，哥特式却富于戏剧性，高耸云端，引人入胜，它含有人们所向往的高度浪漫色彩的意境。”① 哥特式建筑一般都是城市主教的大教堂，这是因为12世纪以后，城市已经在中世纪文化生活中占据了主导地位，城市教堂取代了修道院教堂成为公共生活的文化中心。“哥特式”一词，最初是文艺复兴时期的学者们用以形容中世纪的建筑艺术风格的，在与“罗马式”一词的对照中可以看出，前者指的是古代罗

① 霍莱斯特：《欧洲中世纪简史》，商务印书馆，1988年版，第286页。

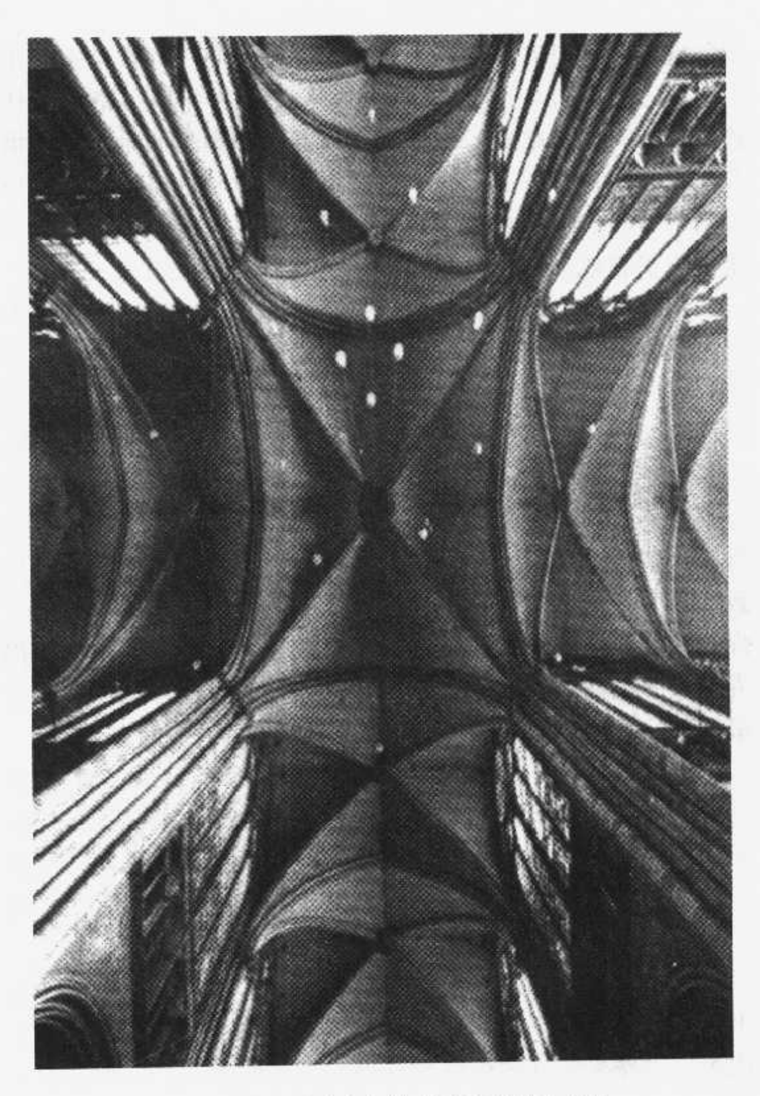


科隆大教堂的内观

马人的建筑样式，后者指的是中世纪时代“野蛮人”的建筑样式，含有贬抑之意，这可能与文艺复兴时期的学者对中世纪往往持有“野蛮的时代”或“黑暗的时代”之类偏激的看法有关。但在实际的使用和理解中，哥特式建筑只是作为一种建筑样式，而且是辉煌非凡的样式，不带有任何贬义。

与罗马式不同，哥特式的教堂建筑的突出特点是采用了尖形拱顶、肋拱、飞拱以及巨大的彩色玻璃窗。它大大减轻了拱顶的重量，摆脱了厚重的墙壁，窗户得以扩大，高度大为增加。通过减弱立面上的水平感和重量感，用垂直线条代替水平线条，用雕镂的部件改变大块体面的单一感，墙壁、扶壁和塔越往上分划越细、越玲珑，顶上都有锋利的、直刺苍穹的小尖顶，使整个教堂建筑轻盈灵巧，垂直上升，处处充满了一种飞跃升腾、直插云霄的冲势，好像要超脱尘世，飞向天国。向来以稳定沉重为基调的建筑物，似乎变得失去了重量，引起人们飘渺虚幻，向往天堂的心理情绪，还有无比惊人的浪漫飘逸，灵魂出壳的优美感。它就像矗立的一支巨大蜡烛，香烟袅袅，飘入云端；就像放大了的金银首饰，金芒四射，光辉灿烂；也像镂空了的象牙雕刻，玲珑剔透，纤巧华丽。这一切都造成了无比壮观的印象。

教堂内部采用拉丁十字形，十字的开头是圣坛所在地，位于最东端——太阳升起的方向，象征着再生和复活。满目色彩斑斓，华丽壮观。一道道光线从四面八方透过那图案各异、五彩缤纷的玻璃花窗，令人目眩神迷，就好像是上帝的目光在透过天国的窗口抚慰着基督徒的心灵，也令人产生一种追随上帝之光，飞升天堂的向往。高高的十字架上，耶稣基督鲜血淋淋正在受难，那极度痛苦的面容将人的灵魂带入了无尽的痛悔之中，使人的心灵在不住地颤抖，精神受到强



科隆大教堂的中堂与袖廊在顶部的结合处

烈的震撼。面对着庄严高大的圣坛，站在高深的教堂空间正中，内心不由得生起崇高神圣的感觉和自身渺小卑微的体验。于是，虔敬之感、悔罪之心以及精神超越的希望，便沿着高高的穹顶升腾起来，灵魂在哥特式教堂这座精神炼狱中得到了净化。哥特式教堂真可谓是唯灵主义的艺术杰作，对于它的宗教效果，德国海涅曾作过这样一段描绘：

"我们在教堂里感到精神逐渐飞升，肉身遭到践踏。教堂内部就是一个空心的十字架，我们就在这刑具里走动；五颜六色的窗户把血滴和浓汁似的红红绿绿的光线投到我们身上；我们身边呜呜地唱着丧歌；我们脚下满是墓碑和尸骸，精神沿着高耸竖立的巨柱凌空而起，痛苦地和肉身分裂，肉身则像一袭长袍扑落地上。从外面来看，这些哥特式的教堂，这些宏伟无比的建筑物，造得那样的空灵、优美、精致、透明，简直叫人要把它当作大理石的布拉邦特花边了，你这才真正体验到那个时代的巨大威力，它甚至能把石头都弄得服服贴贴，石头看来都鬼气森森地通灵会意似的，连这最顽强的物质也宣扬着基督教的唯灵主义。"①

中世纪盛期的哥特式建筑艺术，无疑贯注着那个时代的宗教信念、宗教情绪和宗教追求，具有极强的象征性意义，反映着现实中的痛苦绝望和浪漫强烈的天国异想之间的巨大反差。对于哥特式教堂的这种宗教象征性，丹纳在《艺术哲学》中作了生动的描绘：

"教堂内部罩着一片冰冷惨淡的阴影，只有从彩色玻璃中透入的光线变作血红的颜色，变做紫英石与黄玉的华彩，成为一团珠光宝气的神秘的火焰，奇异的照明，好像开向天

---

① 亨利希·海涅：《论浪漫派》，人民出版社，1979年版，第16－17页。

国的窗户。如此纤巧与过敏的想像力绝对不会满足于普通的形式。先是对形式不感兴趣；一定要形式成为一种象征，暗示庄严神秘的东西。正堂与耳堂的交叉代表基督死难的十字架；玫瑰花窗连同它钻石形的花瓣代表久恒的玫瑰；叶子代表一切得救的灵魂；各个部分的尺寸都相当于圣数。另一方面，形式的富丽，怪异，大胆，纤巧，庞大，正好投合病态的幻想所产生的夸张的情绪与好奇心。这一类的心灵需要强烈，复杂，古怪，过火，变化多端的刺激。他们排斥圆柱，圆拱，平放的横梁，总之排斥古代建筑的稳固的基础，匀称的比例，朴素的美。……从发展的普遍看，哥特式建筑的确表现并且证实极大的精神苦闷。这种一方面不健全，一方面波澜壮阔的苦闷，整个中世纪的人都受到它的激动和困扰。”①

正是由于哥特式建筑充满了精神和灵性，寄托着一颗跳动升腾的灵魂，所以，才能够凭借一种高超非凡的想像力，创造出那种奇特怪异，凄艳美丽，慑人心魄的艺术风格，取得辉煌灿烂的伟大成就。

哥特式建筑首先诞生在法国，法国在中世纪盛期的西欧文化发展中，一直居于领先地位。12 世纪上半叶，西欧大部分地区还在流行罗马式建筑，而在法国巴黎北部率先出现了采用尖顶、肋拱和大尺寸彩色玻璃窗的第一座哥特式教堂，这就是圣丹尼斯王室修道院教堂。不过，这种新的建筑艺术风格随后却对城市里的主教大教堂产生了最大的影响。分别始建于 1155 年和 1163 年，完成于 13 世纪上半叶的卢昂大教堂和巴黎圣母院都是前期哥特式建筑的杰作。巴黎圣母

① 丹纳：《艺术哲学》，安徽文艺出版社，1991 年版，第 98—101 页。

院宽约47米，长约125米，中厅高约32米，可容纳近万人，是最大的哥特式建筑之一。它规模巨大，设计优美匀称，使用巨拱新方法，以柱墩支撑拱顶，墙壁都变成了明亮的彩色玻璃窗，使哥特式建筑成了石头骨架和彩色玻璃的建筑。

13世纪哥特式建筑在法国取得进一步发展，其艺术风格进入新阶段，形成成熟期哥特式。其鲜明的风格特征是更加高挺的窗间壁和墙柱所造成的垂直线条占据压倒优势，给每个进入教堂的人以强烈的视觉刺激，引导人的心灵飞向天国。12世纪末开始重建的沙特尔大教堂标志着新风格的形成。1211年开始重建的兰斯大教堂进一步改进发展了它的设计，采用新的比例关系，分外突出了穹隆的高度，首次运用条格式窗花格，更加重视了窗户的作用。亚眠大教堂是法国成熟期哥特式建筑的最后一座伟大的杰作，中厅高约43米，宽约15米，长约145米，是法国哥特式的典型。14世纪由于持续的英法战争，法国建筑业受到很大打击，未再出现可媲美于13世纪的大型建筑。直到15世纪又出现了哥特式的最后形式"火焰式"，以表面烦琐的变化形成波动的风格，与13世纪的哥特式已大相径庭，至16世纪初，法国的哥特式建筑完全绝迹。

英国的哥特式与法国不同，虽然它依旧给人垂直高耸的印象，但水平因素也突出地贯穿于整个设计之中，喜欢用多重线角环绕拱及装饰垂直支柱，并且在西面正面的处理手法上，立面沿水平方向伸展出中殿边墙之外。这使得英国的哥特式建筑不像法国的垂直向上直插苍穹的视觉效果那般突出，但却也在高耸入云的同时给人一种庞大壮阔的印象。1174年开始重建的坎特伯雷大教堂是哥特式建筑的第一个

杰作，13世纪的索尔兹伯里大教堂也是其代表作，它们都具有明显的英国特征。相比之下，威斯敏斯特大教堂更接近法国风格。14世纪，在法国哥特式建筑停滞不前的时候，英国却创造了“装饰式”风格，直接影响了15世纪以后法国和德国的晚期哥特式建筑的“火焰式”。埃克塞特大教堂和韦尔斯大教堂都是14世纪英国“装饰式”的代表作，其复杂变化的高度装饰性使整个结构成为技术与艺术的大胆结合。从14世纪后期到16世纪中期，“垂直式”成为英国晚期哥特式建筑的典型风格，最显著的特点是直线在窗花格中占据压倒优势，格罗斯特大教堂就是垂直式的杰作，同时，它还采用了网状穹隆和扇形穹隆之新型拱顶样式。

德国的哥特式建筑直到13世纪中期才出现，之前许多建筑都是罗马式向哥特式的过渡性建筑物。1248年科隆大教堂开始兴建，前后经过了600多年的不断建造、改进和完善，直至19世纪才最后竣工。它受到法国哥特式建筑很大影响，带有两条长廊的袖廊和一圈多边形的小教堂，这种平面结构来源于亚眠主教堂。但却极大地提高了中厅的高度并降低了宽度，使中厅高达48米，钟塔高达157米，宽与高之比为1：3．8，是所有教堂中最狭窄的，由此使垂直的柱群增强了上升的冲击力，产生了一种强烈的超脱尘世的效果。科隆大教堂是德国哥特式建筑的杰作，也是欧洲北部最大的哥特式教堂。

在欧洲始终游离在哥特式建筑之外的是意大利，它的建筑始终保持着传统的因素，呈现出古罗马的建筑风格。除了北部地区伦巴第受到较多的法国哥特式影响之外，意大利的建筑基本上是独立发展的。不过，建于14世纪后期的米兰大教堂，是一座由德法建筑师参加建造的具有哥特式风格的

著名建筑物，它有135个耸立向上，直刺天宇的小尖塔，在眺望中整个建筑就好像是一座空中森林。

中世纪哥特式建筑是西方建筑艺术中生命力最为持久的一种建筑形式，从12世纪诞生直至15世纪仍有着旺盛的生命力。其艺术成就惊天动地，叹为观止，其非凡的艺术想像力和精湛卓绝的建筑技术的结合，达到了匪夷所思，令人难以置信的程度；其高超的象征性和表现力所传达给人们的宗教信仰、宗教情绪、宗教体验和宗教情怀，撼人心魄，撞击灵魂。那份辉煌，那份崇高，使每一个人不能不为之所折服、所震慑。约翰·麦茜在《世界文学史》中说道："中世纪的艺术天才，……表现于建筑及其与建筑有关的艺术。当时的哥特式寺院，如果不能使一个近代人觉得自己的渺小，至少也可以打击他的骄傲，使他不敢对他的中世纪祖先取鄙视的态度。"①

"不久以前，有些学者认为中世纪是愚昧和迷信的时代，是繁荣古希腊罗马文化与高度发展的近代西方文化之间的一个文化贫乏期。现在，把中世纪当作黑暗时代的看法已被放弃，这是十分正确的，因为我们已经看见了中世纪全盛时期一种丰富的、创造性的文化的结晶。可以肯定地说，中世纪文化的宗教倾向使它有别于古代文化和我们现代的世俗的科学的文化。但是阿奎那的《神学大全》、但丁的《神曲》以及哥特式教堂都说明了中世纪宗教精神的创造性。"②

① 约翰·麦茜：《世界文学史》，世界书局，1934年版，第144页。

② 马文·佩里：《西方文明史》，上卷，第347页。

第六章 中世纪晚期：不可挽回的衰落



- 基督教会的衰落：分裂与危机
- 经院哲学的解体：托马斯主义综合理论的破产
- 人文主义思潮的形成和自然科学精神的孕育
- 宗教改革和基督教慕尼黑的解体

中世纪文明在经过了11至13世纪的全盛期之后，开始进入了中世纪晚期的衰落状态。不过，这种衰落并非像一般所理解的那样，是经济的萧条、政治的混乱和文化的衰微。相反，中世纪晚期的城市经济和王权政治获得了重大发展。虽然当历史的脚步刚刚跨入14世纪时，欧洲突然发生了一连串灾难性事件，如粮食减产和食物普遍缺乏使整个欧洲为饥饿所困；黑死病瘟疫袭击了欧洲绝大部分地区，四分之一或三分之一的人因此而丧命；劫后余生、惊魂未定的群众陷入了狂热病态的宗教迷信，以至引发了可怕的屠杀犹太人的运动；上述原因造成经济和社会问题的紧张，最终招致农民起义。与此同时，英法之间开始了百年战争。看来，这一切都使14世纪成为一个倒退的时代。然而，这只不过是一些暂时性的历史事件。事实上，中世纪晚期不仅经济和政治有了实质性进展，文化也同样取得了新的进步。不过，我们在这里所讨论的，并不是一般意义上的文明，而是中世纪的独特文明。中世纪文明的独特本质就在于它是一种以宗教作为主导意识形态的文明，因此，中世纪晚期的衰落就在于基督教作为主导意识形态的文明的衰落，在于整个中世纪统一的宗教文化陷入了危机。

三个世纪以来，西欧世界的发展一直向心地趋向于基督教世界的统一，趋向于理性与信仰综合的精神创造，形成了一个庞大统一的宗教文明。然而，当它的发展达到最高峰的时候，这个辉煌灿烂、统一内聚的文明也接近了尾声，随之一个转折离心的过程开始了。道森说："14世纪是一个分裂

和战争的时代，是教会大分裂的时代。它没有发生十字军运动，却经历了土耳其人入侵欧洲和英格兰击败法国的事件。与此同时，已得到大学运动极大加强的西方社会的智力资源也不再有助于基督教思想的统一，而在否定和批判的意义上被用来毁弃上个世纪的工作，破坏前一时代伟大思想家的综合体系赖以建立的智力基础。事情好像是，三个世纪以来不断地在为统一而努力的精神浪潮突然转向了，结果，在生活的每个方面造成分裂和瓦解的力量，占据了统治地位。”①于是，中世纪文明走向了不可挽回的衰落。

一　基督教会的衰落：分裂与危机

中世纪晚期教皇权力及其威信的衰微是中世纪江河日下的主要象征。在中世纪的全盛期，教皇政权是基督教世界的统治机关，在教皇指导下整个西欧是一个相对统一的基督教世界的王国。然而，在中世纪晚期，教皇权力开始瓦解，教会政治进入败落的状态。各国君主的权力日益增长，教皇越来越陷入欧洲政治的旋涡。在虔诚的基督徒心中，教皇不再像是基督的使者，而更像是一个世俗统治者。教会与国家争雄的失败导致教皇成为“阿维农之囚”以及更为可怕的教会大分裂。与此同时，教廷腐败，教皇和神职人员生活堕落，而宗教的改革家以及国家政治理论家们，更是激烈地批判和否定教皇的权威，使整个教会陷于道德和精神危机。结果，

① 克里斯托弗·道森：《宗教与西方文化的兴起》，第228页。

基督教会不可避免地衰落了，由教皇指导的统一的基督教世界王国的中世纪理想也随之遭到了破灭。

自从教皇英诺森三世使罗马教廷的世俗权力达到顶峰以来，在教权与王权之间，特别是在罗马教廷与德意志神圣罗马帝国之间的长期斗争中，教权最终取得了对于皇权的胜利，而德意志国家的统一也因此而受到了严重的削弱，陷于四分五裂的封建割据状态。然而，法兰西王国经过从 12 世纪开始的 200 年左右不断加强王权的过程，至 14 世纪初期腓力普四世的时代，已经变得日益强盛起来。在王权与教权的关系上，由于教皇与德皇之间不断进行较量和冲突，于是，法王开始代替德皇扮演罗马教皇禁卫军的角色，继而又一步步发展为抵制教皇以至最终控制教皇的地步。有这样一段富于想像和夸张色彩的文学化的语言，对教皇的窘境作了生动的形容："当精于算计的教皇与虔诚而野蛮的德国王侯相对峙时，教皇赢得了最终的胜利。……当教会开始把法国人当作主要对手时，教皇就遇上了一些与他同样具有文明的拉丁文化遗传因子、同样以一种实用主义的态度来对待信仰和同样精于算计、擅长权谋的敌人。而且尤其令教皇们头痛的是，这些法国对手们具有双重的恶棍特点：一方面他们具有德国皇帝和王侯们的那种动辄诉诸武力的蛮横脾性，却又不具有德国人的虔信和愚钝；另一方面，他们具有罗马教皇和主教们的种种奸狡、机智和阴险特性，却不具有后者'君子动口不动手'的温文尔雅的风范。这些法国人把日耳曼文化的野蛮恶习和拉丁文化的文明恶习熔于一炉，因此当教会面对这样的双料恶棍时，它就不可避免地走向了衰落。"[①]

---

① 赵林：《西方宗教文化》，第 295 页。

13世纪末14世纪初在位的教皇博尼法斯八世，继续坚持教皇权力高于世俗统治者的权力，要求所有想得到拯救的人必须服从教皇，世俗统治者犯了错误，也要接受教皇的审判，而教皇只接受上帝的审判。然而，权力日益增长的法王腓力普却极力摆脱教皇的控制，他采取了许多加强王权的措施，任用一批市民出身并精通罗马法的法学家，免去了一向把持司法机关的神职人员。为了满足英法战争的需要，他下令向教堂征收捐税，并向圣殿骑士团借款。这种举动显然是无视未经教皇同意不得向教堂征税的规定。对此，教皇发布通谕，国王或领主不得擅自向教产征税，神职人员也不得缴纳此税，违者革除教籍。然而，腓力普四世针锋相对，不仅强行征税，而且禁止法国金银货币出境，使罗马教廷的财政受到沉重打击，也使意大利银行家的利益严重受损，教皇的政敌也趁机反对他。博尼法斯八世在各方面的压力下，只好承认法王在国家急需时可以征收教产捐税。教皇在与法王的第一次较量中失败了。

1301年腓力普四世以叛国罪逮捕审讯了一位法国主教。博尼法斯八世警告说，这是违反教会法传统的行为。按照教会法规定，国家无权审判神职人员。教皇下了教谕进行谴责，命令法王予以释放，并通令法国主教到罗马开会，讨论教会处境问题。腓力普四世却下令禁止法国主教前往罗马，并且召集了由僧侣、贵族和市民参加的法国历史上第一次三级会议，获得了与会者的一致支持。为此，教皇发布了《一圣通谕》，重申了教皇的最高权力，并革除腓力普四世的教籍。愤怒的法王决定废黜教皇另立新教皇，于是，1303年法王逮捕教皇使节，并派人潜往罗马，勾结教皇的政敌，在教皇宫邸逮捕了教皇。这一次，博尼法斯八世遭受了更大的

挫折和耻辱，不久便告辞人世。腓力普四世对待教皇的暴力行为，得到了法国人的普遍拥护，也未受到英、德、意群众的反对，这表明教皇权势已进入没落的时代，从此，法王控制了罗马教廷。

1305年教廷在腓力普四世的压力下，选举法国人克雷门五世为教皇。因意大利政局动荡，而克雷门五世在罗马又缺乏地方势力的强有力支持，在腓力普四世的授意下，教皇于1309年将教廷迁至法国南部的阿维农。随后，克雷门五世取消了博尼法斯八世颁布的一切禁令，还修改了《一圣通谕》，恢复法王教籍，发布《荣耀君主》，承认世俗王国是上帝直接设立的，并在腓力普四世的策划下，又裁减了圣殿骑士团。这些严重打击了教廷的声望和独立性，标志着新兴君主政体的世俗势力控制中世纪社会的国际因素的全面胜利。从此，阿维农教廷连续7任教皇都是受法王控制的法国人，教廷仿佛成了法国的一个行政机构。从1309年至1377年的这段时期被称为“教皇巴比伦之囚时期”。

不过，教皇在受法王控制的情况下，依然继续干预其他国家的事务。同时，教皇也是法王与这些国家进行政治交易的筹码，这引起了西欧的普遍不满。而在意大利的教皇国也越来越受到意大利人民的反抗，至格里高利十一世时已经危在旦夕。1376年，格里高利十一世亲率雇佣军离开阿维农进驻罗马，1377年正式将教廷迁回罗马梵蒂冈，经过了68年后，终于结束了阿维农巴比伦之囚的时期。

然而，回到罗马后的教廷却面临着更大的灾难和耻辱，这就是长达40年的天主教会大分裂。1377年教廷由阿维农迁回罗马后，由于法国人在枢机主教团中依然占据多数，因此并未摆脱法王的控制。1378年，格里高利十一世突然去

世，枢机主教团希望迁回阿维农，但在罗马贵族和民众的强大压力下，只好选举了意大利人为教皇，称乌尔班六世。教皇决心清除法国人的势力，立即采取了一些不明智的改革措施和指责甚至监禁枢机主教的行为，引起了枢机主教团的强烈反击。4个月后，枢机主教团另立新教皇克雷门七世，并宣布因暴民压力而进行的上次选举无效。克雷门七世及其枢机主教团又迁回阿维农，而乌尔班六世拒不退位，重新组织罗马教廷。从此，西方天主教历史上开始了双皇对峙的大分裂局面。一个在罗马实施统治，而另一个则在阿维农实施统治。

罗马教廷和阿维农教廷互相攻讦，互相开除对方的教籍，同时分别向西欧各国教会派遣主教、征收赋税。双方教皇努力争取各国的支持，而西欧各国的国王和封建主们也根据各自的政治需要和经济利益而拥护某一位教皇。当时的意大利北部和中部、德意志大部、波希米亚、丹麦、瑞典、英格兰、波兰等地支持罗马教廷；而法兰西、西班牙、苏格兰、意大利南部那不勒斯、西西里等地，则支持阿维农教廷。这样，西方世界也分裂成两个敌对的阵营，一切文化部门的人士也分别制造舆论，支持自已拥护的教皇，攻击对方的教皇。实际上，当时各国的天主教会都已由各国君主所控制，罗马教廷和阿维农教廷也都是依靠各国君主而与对方相抗衡，教皇已经失去了昔日凌驾于这些君主之上的雄风。天主教会的大分裂及其混乱状态，引起了基督徒们的愤怒和失望，大大降低了教会在欧洲人心目中的地位，逐渐遭到社会的厌恶和嘲笑。沃尔克在《基督教会史》中写道："两位教皇滥用职权，尤其是滥增捐税以维持两个教廷的开支，使欧洲蒙受耻辱，倍受痛苦煎熬。尤为严重的是，有形教会只有

一个的这种感情大受伤害。在民众的心目中，教皇的权威一落千丈。"①

与此同时，基督教会的种种残暴和腐败的罪恶行为，使得教会日益陷入离心离德和道德堕落的危机之中。自从13世纪成立宗教异端裁判所以来，严酷的审讯和残暴的处罚越演越烈，其惨无人道令人谈之色变，毛骨悚然，所有对教会的行为，如赎罪券、圣物崇拜持怀疑态度者，或是持新思想者，都被判入异端行列，以至连死人都不放过。14世纪有一位异端裁判法官作了这样的记载：任职期间，曾对89个死人判处异端罪行，没收其遗产，他的后裔因而受罚，甚至殃及第三代。② 15世纪以后，异端裁判的酷烈程度有增无减，以最为严重的西班牙为例，据统计，从1483以后300多年的时间里，判处的异端分子达38万多人，被火刑处死者达10万余人，可以想像其黑暗和罪恶之极，这不能不引起人们对教会的离心离德和普遍痛恨的心理。

教会腐败堕落的道德丑闻同样招致了广大基督徒的怀疑和厌恶。阿维农教廷的生活奢侈豪华，由于教廷在意大利的地产收入大多断绝，为了维持这种生活，便大肆增加税收补充财源。教廷除了要求新任教职者将第一年的全部收入作为税款上交教廷外，还大量增加专由教皇委任的圣职数量，以获得大宗税款收入。更有甚者，教皇通过出卖"赎罪券"捞到大笔钱财。赎罪券是教会公开发行的一种专门证书，根据所犯罪恶的轻重程度不同而价格不同。在此"神恩"被当作

---

① 威利斯顿·沃尔克：《基督教会史》，第339页。

② 参见张绥：《中世纪'上帝'的文化　中世纪基督教会史》，第132页。

一件商品自由出卖，使基督教道德的神圣和纯洁遭到严重的玷污。阿维农教皇约翰二十二世最先制定了各种罪行赎买的价格表，后经他的继承者们修订完善，在西欧社会广泛流行，下面摘引几个精彩的片断：

“谁若杀害了父母、兄弟、姊妹、妻子或其它任何一个亲属，只要缴纳5－7枚土耳其金币，便可洗清罪恶；如果一人同时同案参与谋杀数人，只要缴纳131枚利维尔、14个苏和6个杰尼叶，就可免于任何惩罚；谁若杀害了妻子，并想另娶，要是缴纳8枚土耳其银币、2枚杜卡特，便可获准；鸡奸罪和兽奸罪赎价定为131枚和219枚利维尔；凡血亲相奸者，缴纳4枚土耳其银币即予以赦宥。”①

14世纪以后教会到处兜售赎罪券的道德丑行更加变本加厉，任何一个罪人只要交出金钱予以购买，其罪孽都可以轻易地得到赦免。除了赎罪券之外，还有各种花样翻新的赎罪方式，可以通过金钱直接向教会的神恩储存库——由圣徒们的业绩所创造——购买“神恩”；还可以到罗马朝圣，在此期间向教会的各种圣礼和仪式交纳款额，也能获得赦罪；如情有可原，无须前往罗马，只要向教会交纳一笔相当于罗马之行的款项，同样可以得到赦罪；更有一种出卖具有赎罪功效的圣徒遗物的方式，以至出现千奇百怪的惊人数量的赝品冒充圣徒遗物的荒谬绝伦的行为。这一切使教会获得了大量的钱财，不仅严重损伤了教会的威信和尊严，而且也带来了普遍的道德堕落。人们尽可以放心大胆地作恶，只要购足了赎罪券，不必担心死后灵魂的前程。赎罪由个人内心的良

① 转引自约·阿·克雷维烈夫：《宗教史》，上卷，中国社会科学出版社，1984年版，第225－226页。

知发现变成了外在的买卖关系，进入天国享受永福对于有钱财的人成了一件很容易的事情。基督教会已经全然忘却了基督的警告："有钱财的人进上帝的国是何等的难啊！骆驼穿过针的眼比财主进上帝的国还容易呢！"[①]

对此，海涅讽刺道："这种通过金钱来实现的赎罪，对人类是一次善举，对教会是一笔收入。这就是说，教会让人支付一笔罚款来换取各种肉体的享乐，所有的罪都有一个赎价，从此便出现了一批神职商贩，这些人以罗马教会的名义到各地兜售不同金额的赎罪券。"[②] 霍尔巴赫也尖刻地嘲讽道："这是教皇和主教为了某种奖赏而发的作恶许可证。由于赦免，不许可的和犯罪的行为就成了合法的，甚至是值得表彰的，因为赦罪费充实了天父和他的钱柜。"[③] 捐献钱财以赎罪的善举最终演变成用金钱购买作恶许可证，这种堕落不能不说是一个极大的讽刺。

不仅如此，14 世纪以来的穷困、瘟疫和战争使得大批人丧生，失去依靠的许多妇女进入修道院充当修女。结果，许多女修道院实际上变成了神职人员和贵族的妓院，伤风败俗的丑行层出不穷。15 世纪以后，教皇生活的腐化糜烂，各地教会的堕落衰败，教士和修士们的丧德败行日趋严重。1512 年，弗兰西斯修会的一名修士托马斯·慕纳在讲道中揭露，有一个女修道院的院长是该修院中私生子最多的一

① 《圣经新约·路加福音》，第 18 章，第 24－25 节。

② 亨利希·海涅：《论德国宗教和哲学的历史》，商务印书馆，1974 年版，第 30 页。

③ 霍尔巴赫：《袖珍神学》，商务印书馆，1972 年版，第 77 页。

个。[1] 有一位作家马苏奇奥也披露了修道院里修士和修女之间发生的种种败行："我不是一次而是好几次在场，一切都是我亲眼所见。那些修女们以后生出了漂亮的小修士，或者用其它方法防止产生这种结果。如果任何人斥责我说谎，那就请他好好地去搜索一下修女院，他将在那里找到和在希律王时代的伯利恒一样多的小尸体。"[2] 就连力图成为世外一方净土的修道院也最终变成了藏污纳垢之所，道德的堕落由此可见一斑。

教皇与法王之争的惨败，罗马教皇成为阿维农之囚，天主教会大分裂及其双皇对峙，神职人员的道德生活的腐败堕落，这一切都使教皇的权力受到质疑，教皇的威信一落千丈。因此，在同一过程中，在理论上和实践上便也展开了对教会世俗化和教皇权力的批判，出现了种种否定自克吕尼派确立的教皇权力至上论的观点。实际上，这些批判者们也都可以被看作是教会改革者，然而，自 14 世纪以来的中世纪晚期的改革者们，却与中世纪全盛期的改革者们有着本质的差异。那时的改革者如克吕尼派、西多派以及托钵修会，都致力于反对封建主干预圣职授任，反对教会及其神职人员的世俗化，极力主张并维护教皇的最高权威，教会和教皇掌握着改革运动的领导权，就是说，教会改革运动与教会统治及教皇权力是一体的。可是，如道森所指出的那样，在中世纪晚期，教会失去了改革运动的领导权，改革家们在精神上主

---

① 转引自张绥：《中世纪'上帝'的文化' 中世纪基督教会史》，第 189 页。

② 转引自雅各布·布克哈特：《意大利文艺复兴时期的文化》，商务印书馆，1979 年版，第 451 页。

要是反教廷的。[①] 一部分人是世俗君主权力的支持者，他们完全是站在君主的世俗立场上要求变革教会；另一部分是否认整个教会等级制度的作用与威信的激进虔信者，他们却是站在宗教本身的立场上要求改革教会。前者在受到谴责时往往可以得到世俗统治者的保护，而后者的思想被斥为宗教异端遭到了严重的迫害。

14 世纪欧洲民族国家兴起，专制王权开始形成，一批维护君主权力的政治思想家开始试图论证国家王权的合理性与合法性。他们站在世俗统治者的立场上，积极主张改革教会或削弱教会世俗统治权，捍卫国家利益，对教皇既统驭世俗领袖又管辖教士的理论提出了挑战。伟大的意大利诗人但丁，在神学上是一个正统的基督徒，在政治上却首先提出了王权独立、政教分离的国家理论，并且积极参加政界活动。当时意大利的城市政治陷于一片纷争，但丁希望有某种权力能将个人、阶级与城邦互相调和，形成一个有秩序的整体，在其中人们可以安全、和平地一起工作和生活。历代教皇长久以来都反对意大利的政治统一，因为这会危及到他们的精神统治和世俗权力，所以，唯一的希望是恢复和建立古罗马的伟大统治。但丁发表了《论帝制》一书，提出和平是人类的最高幸福，而只有皇帝才能最有效地确保和平。帝国的权力理所当然地应该归于罗马，正像教权引领人们得到永生的幸福一样，皇权是为人追求现世幸福所必不可少的。帝国统治的权力并非来自教会，而是来自于社会秩序需要政府的自然律，自然律是上帝的旨意。因此，皇权与教权都同样是来自上帝，都不应该互相干预对方的职权范围。对于教皇根据

① 参见克里斯托弗·道森：《宗教与西方文化的兴起》，第 249 页。

圣经和历史事例作出的教权高于王权的种种解释，但丁逐一详加驳斥。他的观点在死后产生了影响，得到争帝位、反教皇的巴伐利亚诸侯路易的欢迎，但教皇却焚毁了他的书。

在法国出现了一些更加激进的观点，对后世的政治理论也产生了更为深远的影响。巴黎一位名叫约翰的多米尼克修士，于1302年发表《论国王和教皇的权力》，主张教会原本是一个精神团体，它的任务是主管圣礼，它的权力并没有延伸到世俗事务中去，教会干预世俗事务必然危及国家的稳定。教权与王权都是上帝赋予的，都以人民主权为基础，都应该在各自的领域里主宰事务。教会在精神事务上是优越的，国家在世俗事务上是优越的。

对教会介入世俗事务进行批评的最重要的论著，是在巴黎大学任校长的帕多瓦的马西留的《和平的捍卫者》。马西留是14世纪国家主义政治哲学理论最著名的代表，他在书中首先利用亚里士多德的国家理论，证明神权只是国家政权的一个部分。神职阶层一方面靠天启的帮助，指导以来世为目的的公共生活；但另一方面，它的作用要符合国家的目的，这就是维护法律和秩序，促进社会公益，所以，神职阶层的作用是国家职能之一。然后，马西留又把国家原则和教会法则严格区分开来，以避免教会法则干涉国家事务。他指出，宗教条规来源于一个更高的精神领域，涉及的是超自然的世界，是不能被理性证明的信仰原则。而政治的范围是自然的物质世界，是人类社会的事务。政治思想家们不应该使世俗的王国适应信仰的教条，国家依据它自己的原则处理事务，这种原则与宗教条规无关。国家是自给自足的，不需要一个更高的权威来指导。他把意大利的内战、仇恨、犯罪、死亡等等，都归咎于教廷对世俗政权的干涉，因而主张政教

分离。这样，马西留就否定了中世纪教皇政治理论的基本原则。按照这一原则，君主受权于上帝，教皇是上帝在尘世的代理人，被赋予指导君主的权力；国家是按照神圣秩序组成的世界的一个部分，要按照精神的目的来实现。因此，教会高于国家，教皇高于世俗君主。相反，在马西留看来，教会只能是不应干涉世俗事务的精神机构。就教会内部而言，最终的唯一的权威是《圣经》，任何主教和教皇都没有权力把自己的解释等同于《圣经》所包含的真理。教皇权力的基础是以全教公会议为代表的全体基督徒，他们就是教会的立法机构，是教会的最高权力代表。一切主教的地位都是平等的，教皇的权威不应凌驾于一切主教之上。马西留因否定教皇最高权力的激进理论，于 1327 年被教皇约翰二十二世革除教籍，并于 1343 年被下任教皇克雷门指责为严重的异端邪说，但得到了巴伐利亚诸侯路易的庇护。他的理论对后来的宗教改革运动产生了很大影响。

另一些站在宗教本身的立场上要求改革教会的激进人物，质疑教会的权威作用，主张恢复教会原始的基督精神，形成了一股强大的异端思潮，其主要代表是英国的威克里夫、捷克的胡斯等人。

约翰·威克里夫是牛津大学的神学教授，负有学识渊博的盛名，深受奥古斯丁的影响，坚持唯实论观点，与当时流行的唯名论观点相对立。1374 年，英王委任他为路特沃斯教区长和英国王室神学顾问，奉命出使法国进行英法停战谈判，并同阿维农教皇格里高利十一世代表就英国神职授任等纠纷进行谈判。他按照英王和议会的意见，拒绝教皇在英国有神职授任权，否认英国是教皇的侍臣国，教皇法庭应限制英国人上诉等等，对此，双方未达成任何协议。1376 年，

他在牛津发表《论世俗统治权》的讲演，提出上帝是最大的君主，一切民政的与属灵的职位都是上帝指定的，两者的权力都是上帝赋予的，世俗统治者和教会统治者都没有主权。世间的一切财富也都是上帝赐予的，人们只有使用权，而没有所有权。如果他们奢侈浪费，或者滥用职权，就会失去主的托付。上帝指派政府管理世俗事务，就如同指派教会管理属灵事务一样。不称职的神职人员的世俗财产应由政府没收。威克里夫的思想得到了英国贵族、托钵修士和普通群众的广泛拥护，却激起了神职界上层、拥有财产的修会和教廷的反对。1377 年伦敦主教传讯他，教皇格里高利十一世连下 5 道敕令逮捕审讯他，1378 年伦敦主教和坎特伯雷大主教对他提出诉讼，却都因为一批宫廷权贵的有力保护和民众的支持而没有实现。

威克里夫继续坚持教会改革的主张。在他看来，《圣经》是教会唯一的法律，是信仰的最高权威。基督教教义的最高权威是圣经，而不是神父们的说教，这就对中世纪教会的一条根本主张，即通过教会是拯救的唯一道路构成了挑战。他指出，全体信众而非枢机主教们是教会的中心，基督而非教皇是教会的首领。教皇并不一定是上帝的选民，这要根据他是否为教会造福来决定。那些千方百计地攫取世俗权力和财富的教皇是“敌基督”，富裕的、有严密组织的等级制教会是不必要的、错误的。英国教会应该脱离罗马教廷，成立国王统治下的国家教会，坎特伯雷大主教也应该由英国人担任。神职人员不应拥有产业，应该没收教会财产分给贵族，教会应该回到使徒式贫困时代，教会向教徒征收的什一税应改为自愿奉献。他断言违反教规的神职人员主持的圣礼是无效的，并否认“变体论”，认为神父在圣餐式上不能把面包

和酒变成基督的血和肉，由此也就否认了神职人员的特权。

在威克里夫的一系列激进学说的影响下，一些“穷教士”以使徒式贫困为榜样，赤足到各地布道，向人民传播福音，并抨击罗马教会，宣传不向教会交纳什一税，号召人们把教会从穷人身上榨取的财富夺回来。1381 年爆发了农民起义，起义队伍开进伦敦，处死了坎特伯雷大主教，要求没收教会的一切财产。在这种情况下，威克里夫在 1382 年召开的、同样也得到了英王同意的牛津宗教会议上，终被定为异端受到谴责，从此禁止一切公开活动。在到去世为止的两年幽居生活中，他把《圣经》从拉丁文翻译为英文，对标准英语的形成和英国民众的宗教信仰作出了重要贡献。在他去世 30 年后召开的康斯坦茨宗教会议上，他被判为异端首脑，他的著作被烧毁，他的骸骨被焚。然而，他提出的圣经是信仰的最高权威的思想，对于后世产生了深远的影响，被视为宗教改革运动的先驱。

约翰·胡斯是捷克布拉格大学的校长，除了“变体论”之外，他基本上接受了威克里夫的思想。他热情布道，抨击教会腐败，倡导民族国家独立的政策，主张教会是由上帝预定的人组成的，它的真正首脑不是教皇而是基督，教会的法律是《新约》，教会的生活应像基督那样贫困。他的观点遭到布拉格的大主教茨宾耐克的仇视，在 1409 年的比萨宗教会议上，茨宾耐克向教皇亚历山大六世控告了胡斯抨击教会的罪行，并汇报了威克里夫的异端思想的流行情况，教皇委派他予以根除。于是，1410 年胡斯被他革除了教籍。不满的市民和学生们上街游行示威，胡斯在国王的保护下，继续宣传威克里夫的思想。

1412 年，教皇约翰二十三世为了筹集对那不勒斯战争

的经费，派特使到捷克推销赎罪券。胡斯在群众中激烈抨击这一行为，疾呼只有上帝才有赦免权。随后，布拉格人民举行反教皇示威，遭到教会和某些贵族武装的联合镇压。胡斯在群众的支持下，依然公开抨击教皇是敌基督，是地狱的魔鬼。随着群众运动的日益高涨，斗争的情势变得复杂起来。上层市民分子开始反对胡斯的言论，国王也担心在他的言行激励下越来越高涨的群众运动会危及到统治的稳定，于是，胡斯被迫离开布拉格。他到捷克南部以后，继续向农民们宣教布道，号召人们起来反对教皇，他的影响遍及西欧许多地区。

1414年，德皇西吉斯孟召开康斯坦茨宗教会议，主旨是解决天主教会的大分裂问题。德皇以人身安全为条件，命令胡斯出席会议。胡斯到达康斯坦茨后，立即遭到教皇约翰二十三世的逮捕，投入修道院的地牢。1415年，在会议审判了威克里夫后，又判胡斯犯有异端罪，剥夺神职，移交世俗法庭处以火刑。胡斯宁死不屈，拒不悔罪。在刑场上他向群众演讲唱诗，在烈火中慷慨就义。他的尸灰连同火刑柱下的泥土，都一起被扔进了莱茵河，以防群众携回作为圣物纪念。

然而，胡斯之死激起了1415－1419年的一场捷克人民反罗马教会的大起义，史称“胡斯战争”。起义者冲进教堂，焚毁修道院，痛殴神职人员，并占领城市，是捷克历史上规模最大的一次农民战争。1420年大败德皇西吉斯孟组织的“讨伐波希米亚异端”十字军，1427和1431年又粉碎了十字军的第四次和第五次进攻。然而，由于起义军内部激进派（塔波尔派）和温和派（圣杯派）之间因起义的最终目的发生分裂，罗马教廷趁机分化了起义军。激进派后因内部出现

叛徒，终于在1434年十字军和圣杯派联手的利班战役中，几乎全军覆没，余部至1452年也被剿灭。

一系列反教廷的异端运动，捍卫国家统治者的世俗权力的主张，以及天主教会的分裂状态和教皇、神职人员的种种腐败、堕落的行为等等，都表明中世纪晚期教会已经陷入了严重的衰落与危机之中。最使欧洲的基督徒们感到失望和愤怒的是两个教皇对峙的分裂局面，教皇的尊严和威望在教徒们的心中可谓一败涂地。因此，各个国家都纷纷撤回了对两个教皇的分别支持，要求结束混乱的分裂局面。教会内部也出现了主张公会议权力高于教皇的公会议运动。当时巴黎大学的教师们的呼声最高，在马西留提出全教公会议的权力至高无上以后，他们纷纷撰文，劝说法王查理五世联合其他君主召开公会议，解决可耻的分裂局面。经过种种努力，1409年，在法国影响下终于召开了比萨宗教会议，宣布废黜两个教皇，另立亚历山大五世为统一教皇。然而，两个被废的教皇不承认公会议决议，拒不退位，结果，基督教世界形成了三皇鼎立的局面，导致天主教会更加分裂与混乱。

1414年，德意志神圣罗马帝国皇帝西吉斯孟为了结束分裂局面，迫使亚历山大五世的继任人，教皇约翰二十三世在康斯坦茨召开天主教公会议。出席会议的有主教和修道院长，有大学的神学和法学教授，还有皇帝和国王的代表，是中世纪历次会议中人数最多的一次会议。会议按照程序，先废黜了三个教皇，然后组成由枢机主教团和30名代表参加的选举团。1417年选立了新的教皇马丁五世，终于结束了天主教会长达40年的分裂局面。然而，教皇的威望和权势并未因此而复升，而是从此一蹶不振了。康斯坦茨会议明确地提出了公会议权力至上的原则。

不过，康斯坦茨会议在道德和体制方面试图进行的教会改革，由于各种利害关系终未成功。1431－1449年又召开了长达19年的马拉松式巴塞尔宗教会议，重申康斯坦茨会议关于普世主教公会议的独立性和权威性，公会议的权力来自基督高于教皇的宣言，继续讨论康斯坦茨会议未能解决的教会体制改革和道德改革问题。然而，公会议运动由于致力于镇压以胡斯等人为逮捕的改革潮流，失去民众支持，再加上内部意见不一致以及与教皇的矛盾，在改革教会问题上一无成就，最终烟消云散。1460年，教皇庇护二世公然宣布公会议运动为异端。中世纪晚期的教皇们失去了改革和进取的宗教创造性，深深地卷进欧洲各国的政治旋涡和世俗生活，忽视了自身精神上和道德上的神圣责任，使基督教会陷入不可挽回的衰落之中。到16世纪终于爆发了路德开始的遍及欧洲的宗教改革运动，从此，西方基督教再次分化为天主教派和新教教派，彻底毁灭了关于建立由上帝的代理人教皇指导的统一的基督教世界王国的幻想。相反，各个民族国家却摆脱了教会的束缚，在独立、统一、强盛之路上大踏步地前进了。

二　经院哲学的解体：托马斯主义综合理论的破产

作为中世纪文化的最高体现和最高成果的经院哲学，在中期各种哲学观点高潮迭起造成繁荣，并在13世纪托马斯·

阿奎那的综合体系中达到光辉的顶点之后，14 世纪开始了一个解体的过程。以托马斯主义为代表的经院哲学，其根本特征与核心理念就是理性和信仰相结合，运用理性的方法可以阐释和证明启示的真理。托马斯的哲学正是以此为主线，把当时各个方面的知识兼容并蓄，综合为一个庞大统一的完备的理论体系。然而，进入 14 世纪以后，经院哲学由理性和信仰的统一，发展为理性和信仰的分离，这意味着托马斯主义综合理论的破产，中世纪统一的宗教文化理念的崩溃，经院哲学从此走上了分裂而无序的下坡路，以聚焦的方式显示着中世纪文化精神的深层危机。

在 13 世纪经院哲学的繁荣期，属于教会正统的保守的波纳文图拉主义，毫不妥协地坚持奥古斯丁主义传统，与以亚里士多德主义为基础的调和的托马斯主义、激进的阿威洛伊主义之间，就进行了激烈的论争，不过正是这种论争把经院哲学推向了中世纪的高峰。然而，到 13 世纪末期，波纳文图拉主义的理论批判与教会的行政命令结合在一起，促成了迫害亚里士多德主义的所谓“77 禁令”，这一禁令结束了经院哲学的鼎盛，宣告了托马斯主义综合尝试的失败，从此，理性和信仰分离的主张占据上风，经院哲学走向了没落。

13 世纪下半叶，巴黎大学艺术学院的拉丁阿威洛伊主义在正统派看来已发展到不可容忍的地步，对此，波纳文图拉激烈地指责它犯有败坏圣典、信仰和智慧三大罪状。这种保守的神学思想助长了教会内部的思想专制主义，理论批判演变为思想迫害。1270 年，巴黎主教斯蒂芬·唐比埃颁布了第一道禁令，把受谴责的观点一一列举出来。1277 年，教皇约翰二十一世指示唐比埃调查巴黎大学中流行的错误。唐

比埃组织了一个由16位神学家构成的调查委员会，根据调查结果，他以个人名义颁布了一道谴责219条命题的公开信，这就是“77禁令”。在被谴责的观点中，有些是不符合基督教义的，还有些是批判和否定教义的，但很大一部分是与基督教义无关的哲学观点。其中涉及到托马斯、亚里士多德、拉丁阿威洛伊主义者、街市传闻等各方面的观点。“77禁令”颁布后，英国坎特伯雷大主教罗伯特·科尔瓦比马上在牛津大学也颁布了谴责30条命题的禁令，其中有一半与托马斯的观点有关。“77禁令”的颁布引发了托马斯主义和波纳文图拉主义之间的一场大论战，这场大论战也是多米尼克修会与弗兰西斯修会两大托钵阵营之间的一场对抗。

教会以专横的行政命令手段干涉以至迫害学术争论，结果必然扼杀学术的繁荣。虽然在14世纪“77禁令”被撤销，托马斯哲学被立为正统，但是，经院哲学从此失去了以往的辉煌，开始了分裂解体的时代，其主要特征是哲学与神学同盟的崩溃，理性把信仰交还给神学，哲学不再热心于解释和证明基督教义问题，因为它不能达到符合信仰的结论，而是更多地去关注自然、科学和逻辑问题。而神学则成为纯粹的基督教信仰，更强调意志、神秘的直觉，加强了奥古斯丁主义、新柏拉图主义的因素。于是，出现了司各脱主义、奥康主义以及艾克哈特的神秘主义，其共同点都是力图分离信仰和理性，把理性从宗教中排斥出去。其结果是一方面恢复了宗教的纯洁，但另一方面也削弱了宗教的信仰；理性把信仰的地盘让了出来，也在客观上获得了独立的可能，这一切都从内部动摇了经院哲学的立身之本。

邓斯·司各脱（Johannes Duns Scotus，1265－1308年）出生于苏格兰，15岁加入弗兰西斯修会，曾受教于牛津和巴

黎大学，先任教于牛津大学，后于1305年获得巴黎大学的教授席位。1307年修会调他到科隆的弗兰西斯会学馆执教。其主要著作《牛津评注》、《巴黎评注》，都是他在牛津和巴黎两地讲授《箴言书》的讲稿。他博闻强记，思维敏捷，论证严密，有“精细博士”之称。他吸收了亚里士多德和柏拉图两种因素，建立了一个富有独创性的思想体系，为经院哲学提供了一个新模式。

在神学和哲学的关系上，司各脱提出了“上帝不是形而上学的主题”的新主张。亚里士多德为形而上学规定的对象“作为存在的存在”，在中世纪被等同为“最高的存在”——上帝。司各脱认为，实际上，存在与上帝并不完全等同，因为存在的概念具有单义性，这就意味着既适用于上帝存在，也适用于被造物存在，它不专门指称上帝。存在作为形而上学认识的对象，包含着关于上帝的知识，但是，我们通过理性或哲学所获得的这个知识，只是知道了上帝是一切原因的原因，一切本质的本质，即上帝是永恒无限的存在。除此之外，关于上帝创世、上帝全能、三位一体、基督复活等天启信条或教义，理性则完全无力进行思考，它们只能是神学的对象，必须依靠圣经和教会权威加以虔诚地信仰。如果用理性来思考这些问题，就会陷入不可解决的矛盾。一个定理在哲学看来是真的，但在神学看来就可能是假的；而在神学看来是真的，则可能在哲学看来就是假的。所以，上帝并不是适合于人类理智认识的对象，而是信仰和爱的对象。神学不是一门思辨的科学，而是一个实践的学科，它的使命是拯救人的灵魂，教导人们如何达到生活的最终目的，增强人们的生活意志和对上帝的爱。这样一来，哲学与神学除了“上帝存在”这一交叉点之外，二者之间就划下了一条严格的界

限。作为一个虔诚的基督徒，司各脱意识到理性对信仰的威胁，他发扬通过爱心接近上帝的弗兰西斯修会的传统，主张放弃通过理性证明而实际会削弱信仰的努力，反对用思辨知识代替宗教道德实践，坚持神学和哲学的分离，企图限制知识为信仰保留地盘。然而，他的学说在客观效果上，却淡化了神学对哲学的影响，削弱了神学的地位，开启了哲学摆脱神学束缚的思想历程。

在司各脱看来，除了上帝作为无限的存在以外，上帝的一切造物都是有限的存在，有限的存在都是质料与形式相结合的实体，不管是物质实体，还是精神实体。因此，没有纯形式的灵魂，在灵魂中包含有作为基质的物质。在此基础上，司各脱甚至进一步提出了“假如上帝是万能的，他能否赋予物质以思维的能力”这样的问题。马克思对此很赞赏，并说“唯物主义是大不列颠的天生的产儿。”[①] 在质料与形式的理解问题上，他突破了用活动与潜在的关系去解释的传统观念。他认为，质料并不是一个纯粹潜在的、完全被动的存在，质料具有不依赖于形式的现实性，这种现实性就在于质料自身内部的物质活动，只有这样，它才能够从形式那里接受使自身个体化的现实性。形式就是事物的个体性原则，使一事物成为该事物的原则，而质料自身的物质活动就是被形式作用的基础。这样，便产生了对于实体构造的新认识：质料与形式的区分是关于“实在的区分”，它们是共存于实体中的两个实在因素，彼此是基质与性质的关系，质料是性质所附着的体，形式是体现物体的质。

在唯名论和唯实论争执的共相实在性的问题上，司各脱

① 参见《马克思恩格斯全集》，第2卷，第163页。

认为，要解决这个问题，首先需要把共相理解为事物的性质，然后还要阐明共相的个别化原则。司各脱指出，无限多的例证表明，一类个别事物之间有着相似性，他把造成这种相似性的原因——“共性”，称为“物理共相”。它是事物的物理属性，本身不具有同时表示众多事物的逻辑功能。共性可以通过理智的意向活动来把握，通过理智的意向活动所把握住的共性，就叫做“形而上共相”。它存在于对象和理智相互作用的意向活动中，由外在的共相引起，表现为理智的观念。观念或形而上共相被语言赋予名称，这个名称就叫做“逻辑共相”。这样，司各脱通过把共相理解为事物的共同性质，由物理共相到形而上共相再到逻辑共相，既属于一种唯实论观点，又超越了唯实论观点；既不属于唯名论观点，又吸收了它的合理思想。在共相的个别化问题上，司各脱认为，个性是事物的终极存在，共相是存在于个别事物之中的，个性比共性是更基本的实在。这种观点显然接近于唯名论。

司各脱还提出了不少有价值的认识论思想。在他看来，认识是发于理智本性的活动，一切合乎本性的都是自然的，认识就是一种自然运动，服从因果关系。他分析了知识的动力、过程和性质。在知识的动力问题上，他不同意把外部对象作为动力因，把理智只看作是一块白板，而知识就是外物压在上面的印象的观点，因为它不能解释推理或反思的产生，也不能解释认识的正确与错误；但同时，他也不赞成把全部认知活动归于神圣光照下的灵魂内部的活动，因为它不能解释知识与外物的关系。他认为，灵魂和事物是构成知识的两个动力因，知识就是事物和思想共同作用的结果。

司各脱根据知识的对象把知识分为两种：一种是以实际

存在的个别事物为对象的直观知识，既包括感官对个别事物的表象，也包括理智依赖于可感形象对事物个性的理解。另一种是关于个别事物的抽象本质的抽象知识。它实际上是一个由“物理共相”转化为“形而上共相”的过程，开始于事物作用于灵魂所产生的“影像”，这是抽象知识的第一个动力因；第二个叫做“动力理智”，把共性从个别影像中分离出来，形成类概念。事物作用于灵魂产生影像和理智把共性抽象出来形成概念的过程都是一种自然的活动，而不是神秘的光照。

根据知识的性质，司各脱又把知识分为演绎知识与归纳知识。在此，他既区别了二者，又突破了归纳不是科学知识的传统偏见。他认为，关于必然对象的认识开始于对偶然对象的认识。必然对象是无形的、可理解的事物，偶然对象则是可感事物。归纳知识就是从可感事物出发，最后达到必然对象；演绎知识则以必然对象为出发点，最后达到个别事物。不仅演绎知识是通过三段论推理获得的，而且归纳知识也同样运用三段论推理。因此，归纳知识满足了作为科学知识的两个要求：必然性和三段论推理。从科学知识的另两个要求确定性和证据来看，演绎知识的证据在于前提的意义蕴含着结论的意义，词意之间的关系是确定的逻辑关系，而归纳知识的证据是经验，经验证据的确定性少于逻辑证据的确定性，归纳的过程不能像演绎那样完全排除错误和怀疑。通过经验证据建立起来的因果关系不是逻辑关系，一种因果关系并不毫无例外地适用于所属一切事例。司各脱关于“归纳科学知识”的论述，继承了之前罗吉尔·培根“实验科学”的思想，影响了随后威廉·奥卡姆的“证据知识”的观念，他们的理论为英国经验论实证论的哲学－科学传统奠定了基

础，也是古代科学观发展到近代科学观必不可少的中间环节。

司各脱试图排除理性削弱信仰的威胁，把上帝的自由意志看作是世界的终极原因。他认为，无限的理智和无限的意志是上帝的本质，在上帝的理智中存在着一切事物的原型即理念。不过，理念和事物间的对应关系是偶然的，完全是上帝的意志自由地决定的。上帝的意志决定了理念的配置及其与事物的关系，没有意志活动，理念是不能有所作为的。因此，意志是上帝更为卓越的本质。无限的意志自由地组合无限的理念，形成无限多的可能世界。上帝的意志自由地决定着它们中的某一个成为现实世界，并还随时决定着这个现实世界的未来。因而，世界是偶然的存在，偶然并不否定现实世界的因果联系，只不过它是偶然的因果联系，上帝的意志可以自由地改变它。司各脱以此对抗亚里士多德主义关于世界永恒性和自然决定论的观点。

在对灵魂的看法上，司各脱把意志和理智理解为灵魂的两种功能。一方面，他承认理智是意愿的必要条件，只有当理性指明目标时，灵魂才能有所意欲。但另一方面，意志优于理智，意志决定着理智思考的方向或对象。意志是理智的主宰，理智是手段。所以实际上，他与托马斯相对立，把意志当作了灵魂的本质所在。

在司各脱看来，意志自由和正确理性的结合是道德的基础。他指出，人的意志以上帝的善为终极目的，意志自由使人自觉自愿地热爱上帝，换句话说，人的意志的善在于服从上帝和热爱上帝；而正确理性使人知道什么是上帝的意愿或上帝的善。由正确理性所判断的善和意志自由所选择的善，必然是同一的。这是因为，意志向善的倾向不仅根据事物的

自然秩序，而且根据正确理性的指示。自然秩序作为事物间的和谐，是理念的共处，是上帝之善的体现。司各脱的思想成为弗兰西斯修会的指导思想，他的学生、信徒从不同方面发展了他的思想，从而形成司各脱主义，并与托马斯主义相抗衡，在后来的威廉·奥卡姆那里形成了新的高峰。司各脱对近代和现代的一些哲学家也产生了明显的影响，因而受到了很高的评价。

威廉·奥卡姆进一步发展了司各脱的思想，把 14 世纪的唯名论推向高峰，形成了一条所谓“现代路线”。它以批判的、经验的态度和探索精神为特征，区别于教条主义的、思辨的、论辩的经院哲学老传统，从内部给予经院哲学以更大的打击和破坏。

奥卡姆（William of Ockham，约 1285 - 1349 年）生于英国，是弗兰西斯修会会士，曾受教于牛津大学神学院。奥卡姆在 1320 - 1324 年等待博士学位授予期间，在伦敦的弗兰西斯会学馆从事教学和著述，因机智敏捷，获得了“不可战胜的博士”的称号。由于遭指控讲授异端哲学，被召至阿维农教廷接受审查，结识了同样在此受审查的弗兰西斯会总会长米切尔。1328 年他们一起从阿维农逃到意大利的比萨，接受驻扎在此的教皇政敌——德皇路德维希的庇护。激怒的教皇约翰二十二世革除了他们的教籍，并宣判他们宣扬的“使徒贫困论”为异端。奥卡姆给予反击，指责教皇的观点为异端。据说他曾对路德维希说过这样一句话：“你用剑来保护我，我用笔来保护你。”事实的确如此。后来奥卡姆随德皇回到巴伐利亚首府慕尼黑，在教权与王权的斗争中，他依靠德皇的庇护，发表了许多维护王权，反对教皇最高权力的檄文，直至去世。其主要著作有《箴言书注》、《逻辑大

全》、《物理学论题集》、《论圣坛仪式》、《关于皇帝和教皇权力的对话》等。

奥卡姆发展了新的唯名论，他反对将共相本体化，而是确立共相的逻辑本质。在他看来，个体而且只有个体才是真实的存在。共相是存在于理智中的一般概念，它没有任何单独的存在，甚至在上帝的精神中也不存在，否则上帝从无中创造世界的教条就难以维持了。他指出，虽然这种概念的形成有着某种自然的原因，但是这种自然原因并不就是外部的实在，而是外部的实在对象在心灵造成的意念，也被称为“第一意念”。“第一意念”才是概念（也可称为“第二意念”）形成的自然原因。所以，概念是心灵的构成物，是心灵的自然符号，是一个设想出来的东西，现实中不存在与它直接对应的实在对象。例如，现实中只存在着多的事物，亦即众多个别的事物。人们对此可以获得关于“多”的概念，但这个“多”，只是多的事物作用于心灵留下的印象——“第一意念”，它本身并没有外部的实在性，因为不存在一个与它对应的单独的多。因而，多的概念是以心灵中多的印象为对象的，并不指向也没有多这个实体。在多的事物之外再设定一个多，是完全没有必要的，只能使科学毫无意义的复杂化。于是，奥卡姆提出了他的著名论断：“能以较少者去完成的事，若以较多者去做，便是徒劳。”后人把它概括为“如无必要，勿增实体。”从这一原则出发，他认为，像“实体形式”、“隐蔽的质”等等都是多余的，都应该加以抛弃。哲学史上把这一思想形象地称为“奥卡姆剃刀”。

从唯名论原则出发，奥卡姆展开了他的认识论思想。他认为，以外在于心灵的事物为对象的认识是直观认识；外在的事物是个别的，是偶然的，直观认识因而也是偶然的认

识。以心灵中的意念为对象的认识是抽象认识；意念同个别事物的存在与否无关，它是用于把握个别事物的概念。概念间的关系是逻辑关系，因而抽象认识是必然的命题。直观认识是第一位的，“因为关于个别事物的抽象认识是以同一对象的直观认识为前提的。”而且，“单纯的抽象认识并不是关于个别事物的真正的认识，而合成的认识才是对于一个个体事物的真正的认识。”① 在这里，司各脱否定了把抽象认识理解为关于普遍实在的认识，把直观认识理解为关于个别实在的认识的唯实论观点。

奥卡姆还区分了两类知识：自明知识和证据知识。在他看来，只有对命题的真假作出判断的复合认识才是知识。如果根据命题的词项关系，就可以判断这个命题的真假，那么，通过这一途径作出的判断就是自明知识，因为这是命题自身显示出来的知识。例如，“柏拉图是人”这一命题属于自明知识，因为根据“柏拉图”与“人”两个词项的联系，就可断定命题为真。自明知识来自于抽象认识，属于必然知识，由一系列概念、判断、推理构成，是复合知识。如果根据词项与事物间的对应关系，才能判断一个命题的真假，那么，通过这一途径作出的判断就是证据知识，因为它是由外部证据提供的知识。例如，“柏拉图在生病”，这一命题的真假不依赖于两个词项间的联系，而依赖于词项与事物间的联系，因而，它属于证据知识。证据知识来自于直观认识，属于偶然知识，由一系列复合经验构成，同样是复合知识。

奥卡姆关于自明知识和证据知识的区分，不仅像司各脱

---

① 北京大学哲学系外国哲学史教研室编译：《西方哲学原著选读》，上卷，第293、295页。

一样突破了亚里士多德把科学知识理解为证明知识的狭隘观念，而且还进一步指出，基于直观的命题并不具有自明性和必然性，并不能满足演绎前提要求的绝对可靠性。直观证据和逻辑推理属于两类知识，它们不是前后相继而是平行并列的关系。证据不能给予逻辑所需要的自明性，逻辑也不能增强证据的说服力。他认为，寻找证据是比寻找证明更高更重要的目标，因为证据知识可以揭示非自明的东西，提供范围更广的新知。这体现了一种清新的探索精神，昭示了近代科学的曙光。而自明知识和证据知识的区分，也为近代唯理论和经验论围绕推理真理和事实真理展开的争论开了先河。

奥卡姆将他的唯名论核心原则运用于宗教领域，其直接后果就是神学和哲学的截然分离。在此之前，托马斯把自然神学包括在哲学之内，把教理神学与哲学分离开来，其目的是要建立和维护理性与信仰的统一。司各脱则为了使理性与信仰分开，把除了上帝存在的证明之外的自然神学，也从哲学中分离出去，使神学与哲学仅仅剩下一点联系。而奥卡姆就连上帝存在的证明也从哲学中排除出去了，从而彻底完成了哲学与神学的分离过程。然而，奥卡姆同司各脱一样，都是从维护信仰的主观动机出发，分离信仰和理性，使信仰完全靠启示权威来维持，结果反而削弱了信仰，有害于神学，因为在理性上站不住脚的东西，人们是难以长久当真理看待的，这可能是他们始料未及的。

根据奥卡姆的理论，世界的图式并非像传统观念理解的那样，是各类事物按照内在本质的完满程度，所构成的自下而上直至上帝的一个必然的等级秩序系统。相反，在上帝之下的一切事物都是平等的个体，彼此之间的关系是直接的和偶然的；上帝与他创造的每一个个体事物之间的关系，同样

也是直接的和偶然的。因而，人们既不能从自明的原则出发，去合理地推断上帝的本质和属性，也不能直观到上帝的存在，因为上帝无法为我们所感知。神学既不是自明知识，也不是证据知识。它完全依靠信仰，根本不属于知识的范围。哲学不能证明任何关于上帝的实际知识，所以，他对托马斯关于上帝存在的后天证明，司各脱结合先天和后天的证明，进行了一一辩驳，指出了它们的无效和不可能。他甚至还认为，神学信条如三位一体、道成肉身、死者复活等，不仅是超理性的，而且是反理性的。在神学看来是正确的真理，在哲学看来则是错误的。理性对于信仰不仅无能为力，而且有可能动摇神学信条，所以必须放弃证明不能证明的东西。神学的基础不是理性，而是信仰；信仰要向启示寻求支持，圣经就是启示的真理；圣经决不会犯错误，圣经是上帝启示的真理，体现的是上帝的意志；上帝按照自己的意志创造世界，决定人的命运，上帝的意志就是信仰的最高原则。在此，奥卡姆表现了比司各脱更为彻底的意志主义观点。司各脱认为，神圣意志从无限多的神圣理念中自由地选择出某一理念，然后，据此创造出相对应的某个现实世界。奥卡姆则否认了上帝的意志与理智间的区别，认为上帝意志不通过理智原型而直接创造世界。上帝在理智中创造个别理念和上帝意志创造出现实的个别事物是同一过程。理念和事物都是偶然的产物，理念之间也没有必然的联系。上帝完全以偶然的方式预知了一切，创造了一切。人的理性不可能知道上帝的预知和先定的命运。这样，哲学与神学、理性与信仰截然分离了。

奥卡姆根据他的意志主义理论，阐发了他的伦理学思想。他认为，人的道德活动是由上帝的意志直接和偶然地决

定的，因而不存在发自人的内在本性的普遍道德规范。在他看来，不可能依据理性和经验获得关于内在的灵魂本性的知识，对此只能采取信仰的态度。只有在相信灵魂存在的基础上，才可以谈论能够感知到的理智活动、意志活动、欲望活动。意志活动是完全自由的，不受理智和欲望的制约。意志的终极目标是上帝，但意志并不必然趋向上帝。它能够自由地选择目标，由此产生了善恶之分。善就是使自己的意志服从上帝的意志，做上帝愿他做的事情；恶就是相反。然而，上帝的意志完全是偶然的，并不通过某种普遍的以自然律为基础的道德律来实现，不存在这样的道德律。一个人道德行为的标准是个人的良知，意志只服从个人良知召唤出来的正当理性。这种伦理学观点实际上也是唯名论的反映，同时也体现出对于当时的清规戒律束缚个人行为的否定意识。

神学和世俗知识的分离，表现在实践上就是要明确教会和国家的界限，遏制教会的世俗权力要求；教会应该重返精神理想，放弃世俗占有。对此，奥卡姆和教廷之间进行了激烈的论争。他指出，教会可以使用财产，使用生活必需品，但不应该拥有财产权。它应该占有并追求的是精神财富的权力，而世俗物质占有权则应该放弃。同样，教皇也不应该拥有世俗统治权，教权的范围是人的精神生活，而不是国家的管理事务。教权与王权是平行的，各有自己的管辖范围，它既不应该干涉世俗事务，也不高于君主的统治权。世俗政权的合法性不在于教皇的批准，而在于人民的意愿。在此，奥卡姆表达了君主立宪主义思想：国家是借助于人类社会的共同契约建立的，国家的目的是扶植国家法律所允许的一切共同福利。参与国家立法是每个国家成员的权力，当权者是人民的一个代表；人民能够自己确立法规，选举自己的领袖。

皇帝或国王只能在不违背共同福利的范围内发生作用，只有为了共同福利才能管理自由的人民。如果他违背自己的义务，越出自己的权限，人民有权废黜他，甚至用宝剑杀死他。同样，教权的合法性也在于信徒的意愿。他反对教皇专制，要求通过普选的方式选举代表组成宗教会议，宗教会议是教会最高权力机构，它高于教皇，有权废立教皇。在此，奥卡姆的思想为近代民族国家的形成提供了理论基础。

奥卡姆新颖深刻的思想在经院哲学内部赢得了一批支持者，形成了奥卡姆主义唯名论思潮，与司各脱主义、托马斯主义三足鼎立，自称是一条不同于它们二者的老路线的现代新路线。它像其他新思想一样也受到了各种压制，但在15世纪的巴黎、牛津以及德国一些大学里却得到广泛传播和流行，终于在15世纪末期时，教会撤销了对奥卡姆主义唯名论的禁令。唯名论的一系列思想对16世纪的宗教改革运动产生了深刻的影响。

丹皮尔认为，奥卡姆的工作“标志着经院哲学独霸中世纪的局面的结束。从此以后，哲学就可以自由地进行探讨，不一定非要达到神学预定的结论不可了，同时宗教也暂时脱离了唯理论，可以来发展它那些同样重要的情感和神秘方面了。因此，在14和15世纪就出现了一种新神秘主义（特别在德国）和许多类型的宗教经验。这些宗教经验至今仍然为人们所知，而且是有价值的。”①

事实上，自从经院哲学的繁荣时代建立起神学与哲学的亲密同盟以后，不仅哲学因附属于神学而套上了枷锁，而且神学也束缚于世俗学问的亚里士多德哲学。中世纪晚期的经

① 丹皮尔：《科学史及其与哲学和宗教的关系》，第151～152页。

院哲学的主旨，就是要使信仰和理性分离开来。从邓斯·司各脱到威廉·奥卡姆都毫不妥协地致力于促此，而从13世纪后期开始就已颇具影响力，到14世纪更加得到广泛传播的神秘主义理论及其实践，也在这一方面发挥了异曲同工的妙用。

有“德国思辨之父”称誉的约翰·艾克哈特（Johannes Eckhart，1260－1327年）是基督教神秘主义运动的最大最有影响力的代表。他出生于德国图林根的一个骑士家庭，青年时期加入多米尼克修会，毕业于巴黎大学神学院，也是大阿尔伯特在科隆的学生。他曾在巴黎和科隆担任神学教授，后任多米尼克修会在萨克森的分会长。他吸收了新柏拉图主义的思想，运用哲学的语言来表达他的神秘主义宗教信仰。在世期间，他传授的神秘主义就遭到了教会的反对，教皇约翰二十二世对他宣扬的28个命题进行了谴责，斥为异端思想。他的主要著作是《德语讲道集》。

在经院哲学的繁荣时代就已开始学术活动的艾克哈特，对当时盛行的用亚里士多德的哲学来证明上帝的经院哲学方法不感兴趣，相反，他继承了新柏拉图主义的否定神学，认为我们不能获得关于上帝的任何肯定性知识。我们只能说上帝不是什么，而不能说他是什么。因为上帝超越一切理解之上，我们加给上帝的一切宾语都是不适宜的。上帝是绝对者，是一，是彼岸。艾克哈特称这个彼岸的上帝为“原初神性”或“非产生的自然”。它是超越的存在和超本质的无，是虚无的深渊。为了启示自己，“原初神性”必须“承认自己”，“倾诉出永恒之言”即“道”。这样，从原初的神性中就产生了神的三个位格。神性本身就是认识，它分出了主客体。圣父是主体；他用来倾诉自己的永恒之言即“道”就是

客体，亦即圣子；联结圣父与圣子的爱就是圣灵。这样，艾克哈特在基督教三位一体的上帝之上，又增加了一个本身是无的“原初神性”，三位一体的上帝成为“原初神性”的第一次流溢。和产生圣子一样，上帝借永恒之言还“倾诉”出一切创造物。上帝的认识就是上帝的创造，上帝认识到在自身预备的一切创造物的理念，上帝就创造了万物。一切都从上帝那里获得自己的本质。因此，上帝在一切之中，一切在上帝之中。一切都来自上帝，一切又都回归上帝。上帝无处不在，又不在任何地方。这里，艾克哈特的神秘主义明显地表达了泛神论思想。

艾克哈特认为，在上帝的造物中，最好、最完善的就是人的灵魂。因为人的灵魂不仅是上帝按照自己的形象创造的，而且所有创造物只有通过人才能回归上帝。如同上帝是三位一体一样，灵魂也是由三种力量构成的：记忆、理性、意志。记忆是一种保存的能力，它把其他能力交付给它的东西保存起来；理性是理解的能力，当理性的对象是上帝时，其他能力都必须协助它；意志则根据其意愿来提供和禁止一切。理性的高贵在于把握我们当下不能触及的事物，意志的高贵在于自为地把握所有事物，特别是在理性束手无策的地方，但意志的力量需要其他力量特别是信仰的扶助。而信仰归根结底来源于认识，即对意志的认识。在此，艾克哈特继承了托马斯的思想，强调理性的优先地位。就像三位一体的上帝来源于“原初神性”，三位一体的灵魂也来源于一种更高的力量“神的火花”。所以，上帝是灵魂的生命，灵魂的存在就在于分有了上帝的光。灵魂的火花使人永远朝向上帝。

艾克哈特的神秘主义的最高理想就是灵魂返回上帝，与

上帝合一。他认为，这是不能通过认识上帝的创造物来实现的，也不能通过启示或教会的帮助，甚至也不用诵读圣经。上帝就在人的灵魂之中。只要灵魂弃绝了罪恶，弃绝了世俗的东西，弃绝了自我，弃绝了任何追求和占有，就能在最纯净的出神状态中，在灵魂的闪光中直接认识到上帝，达到对上帝的无限的信仰和爱。神灵般的爱泉荡涤着灵魂，使灵魂从自身中超拔出来，进入它最初的本源上帝之中。在上帝之中，灵魂达到了最高的完满。灵魂直观到永恒之光，就获得了永生。人就成为上帝，和上帝同在，所有的创造物也都在人的本质中放弃自己的本质，改换自己的名称，由人的本质获得荣耀和高贵，从而返回到本源上帝。

正是在这种完全通过自己内心的修养，来实现个人灵魂与上帝直接相通的活动中，艾克哈特表达了他的排斥外求和外功，否定传统的道德准则，把意图或意愿当作善恶的唯一标准，把个人与上帝的意志交流作为道德的源泉的伦理观，他甚至从中得出了“良好意愿也会犯罪”、“上帝要我不得不犯罪”的极端观点。这体现了摆脱传统的宗教戒律和伦理规范束缚的要求，否认教会和教皇权威的新精神，以及对道德的个体性和自主性的意识。艾克哈特去世后，他的门徒约翰·陶勒尔与亨利·苏索，继续推进了 14 世纪神秘主义运动的发展，既作为一种理论在学术界流传，又作为一种身体力行的实践，在群众性的宗教精神生活中传播，由德国逐渐蔓延到了低地国家、英国和西班牙。艾克哈特的神秘主义泛神论否定了人格化的上帝的至高无上，他所主张的上帝在万物中，万物在上帝中的思想，深深地影响了文艺复兴时期库萨的尼古拉和布鲁诺。他的神秘主义认识论，主张存在和认识是一回事，世界的深刻本质是认识，认识的过程既是上帝自

我启示产生世界，又是直观上帝复归上帝，这种思想成为黑格尔建立自己体系的基本原则。他把对上帝的认识寄托于个人的神秘直观，把道德的完善，最高的幸福寄托于今世的灵魂与上帝的合一，轻视以至否定教会及其各种清规戒律圣礼仪式的中介作用，是对教会正统神学的大胆否定。更为重要的是，他的思想对于16世纪德国马丁·路德的宗教改革运动产生了深刻影响，他的学说与路德教义有着许多相近的观点。

总之，中世纪晚期的经院哲学一反盛期的精神倾向，由理性和信仰，哲学和神学的结盟，走向了二者的分离。盛期的经院哲学把理性引入信仰，企图用理性保证信仰，但却从根本上承认了理性的优势。晚期经院哲学认为，理性不仅不能保证信仰，而且还威胁着信仰的生存。因为基督教义是靠启示权威保证的，它是让人相信的，不是让人证明的，它没有理性基础，试图用理性去证明，就可能得出相反的结论，这样，不仅没有证明了信仰，反而削弱了信仰。于是，他们开始了排除理性，纯洁信仰的努力。然而，信仰和理性的分离却使经院哲学自此丧失了地位，它终究动摇了经院哲学的立身之本，导致统一的经院哲学精神的崩溃。一方面，人们丧失了对盛期经院哲学杰出的思辨方法的兴趣，信仰朝着神秘的情感体验的方向发展，由此影响了16世纪的宗教改革运动；另一方面，理性因摆脱了神学的束缚而获得了解放，从此可以根据经验的方法，而非教条去探索自然，由此孕育了近代意识的形成。到此为止，作为中世纪宗教文化的大一统理念的集中体现的经院哲学，就像中世纪以教皇为指导的统一的基督教世界王国一样，不可避免地走向了解体。

三 人文主义思潮的形成和自然科学精神的孕育

在中世纪晚期，教会内部发生严重分裂和道德堕落，教皇权力受到来自宗教立场的改革者和来自世俗立场的国家主义者的批判和否定，经院哲学理性和信仰的综合观念遭到破产，这一切都表明，中世纪文明陷入了某种宗教性的价值危机。这一危机在另一方面的表现，则是一种新的价值追求的精神曙光开始在东方的地平线上闪现出来，这就是对世俗的人与自然的兴趣和关注，就是人文主义思潮的产生和自然科学精神的孕育。道森说："中世纪后期在西方历史上开辟了一个新篇章。这是西方人迈出不稳定、犹豫不决的脚步，走向发现一个新世界的伟大探险的时代：这不只是发现新的海洋和大陆，同时也是对自然和作为自然之灵长的完美体现的人类本身的发现。"①

从14世纪开始，在意大利兴起了一场发掘、研究和传播古希腊罗马文化的"文艺复兴运动"，这场运动的发生在意大利自身的文化传统中有着深刻的渊源。在中世纪的西欧国家中，意大利与古典文化的联系最为密切，因而始终保持着一定的古代人文主义传统。与阿拉伯人的广泛接触，也使意大利人更多地接触到了阿拉伯人保存下来的古典文化。这

① 克里斯托弗·道森：《宗教与西方文化的兴起》，第252页。

在它的思想观念、文学艺术、生活方式以及城市政治和城市经济等各个方面，都可以发现深刻的影响。例如在前面所提到的，意大利的教堂建筑始终承袭了一定的古罗马时代的艺术风格，游离在整个西欧哥特式建筑形式之外。在这方面，作为经典著作《意大利文艺复兴时期的文化》的作者，布克哈特也指出，希腊罗马文化很久以来便在意大利的社会生活中产生着强有力的影响，这在 12 世纪的托斯卡那的建筑和拉丁诗歌中就显而易见，比如在那些拉丁诗句里，充满了像古代人那样对于生活和人生之乐坦然享受的观念与心态，以至进入 14 世纪以后，古典的精神被当作文化的源泉和基础，当作生存的目的和理想。[①]

自 14 世纪发端的这场意大利文艺复兴运动，特别是由于 15 世纪君士坦丁堡的陷落，大批研究希腊文化的学者和希腊典籍流入意大利，而被推向了高潮。15 世纪后期和 16 世纪还越出了意大利波及到德国、法国、英国和西班牙。当时在意大利搜集古代典籍蔚然成风，意大利的学者、作家、商人，甚至贵族、君主、教皇也都加入了这个行列，他们到各国搜集、购买、转抄古代作品。教皇尼古拉五世的藏书量达数千册，一些神职人员、贵族和巨富也以藏书众多而著名。后来的巴黎、慕尼黑、维也纳也相继成为当时的藏书中心。据考证，现代所拥有的全部希腊文献，几乎都是在这一时期收集齐备的。大批希腊文学、历史、哲学、自然科学作品被译为或重译为拉丁文，许多希腊罗马作者及其作品第一次为人所知。柏拉图和亚里士多德的希腊文、拉丁文全集相

① 参见雅各布·布克哈特：《意大利文艺复兴时期的文化》，第 167 – 168 页。

继出版，卢克莱修的《物性论》也在这时被发现，古典文化重新获得了繁荣和新生。

不过，复兴古典文化事实上在中世纪盛期已经出现了，正是由于重新发现了亚里士多德和其他古代的著作，才造成了经院哲学的兴盛。然而，那时研究古典文化是为了更好地服务和保障基督教信仰。而14世纪发生的意大利文艺复兴运动，则是一场与神圣文化相对的、带有明显的世俗倾向的文化运动，在其中个人表现出浓厚的世俗生活的兴趣，创造自己命运的渴望。对于人们来说，复兴古典文化是为了能写出漂亮的文章，拥有雄辩动人的口才，有效地履行公民义务，提高自我的品德修养，过一种美好幸福的生活。因而古典文化是被视为引导人们走向积极生活的指南。于是，文艺复兴不再是简单地恢复古代文化，而是古代文化和时代精神结合的产物，这就是人文主义，人文主义是文艺复兴运动的思想主题。

人文主义作为古典文化与时代精神相结合的产物，既渊源于自身深厚的文化传统，又取决于时代性的社会经济、政治、道德等各方面的现实生活状况。布克哈特指出："意大利人在14世纪以前并没有表现出对于古典文化的巨大而普遍的热情来。这需要一种市民生活的发展，而这种发展只是在当时的意大利才开始出现，前此是没有的。这就需要贵族和市民必须学会在平等的条件下相处，而且必须产生这样一个感到需要文化并有时间和力量取得文化的社交世界。"①14、15世纪的意大利经济发达，商业贸易繁荣，特别是北方的一些重要城市，如佛罗伦萨、威尼斯、米兰、热那亚、

① 雅各布·布克哈特：《意大利文艺复兴时期的文化》，第170页。

曼图亚、费拉拉、罗马、波隆那、帕多瓦，都是当时欧洲及东西方贸易的商业和金融中心，这为富裕和自由的市民生活空间的形成，提供了充分的可能性。与繁荣的经济相对应的意大利政治，却是处于分裂的状态。这是教皇与德皇长期争夺意大利统治权的结果，此时的意大利虽然完全摆脱了神圣罗马帝国的控制，可是教皇的力量既不足以统一意大利，却又拥有足以阻挠意大利统一的力量。不过，在布克哈特看来，在分裂的意大利的许多城市国家中，却第一次出现了近代欧洲的政治精神，各国统治者为了保住自己城邦的地位，在政治上深思熟虑，老谋深算，不断地选择政府形式和治国之道，以此确定内部宪法和对外政策，使得政治工作变成了一种艺术。正是这种新型政治精神和新型统治方法，既为新型的市民生活和社会交往提供了自由伸展的舞台，也为新的世俗的人文主义文化提出了要求、创造了适宜的环境和条件。例如经济繁荣的佛罗伦萨作为当时意大利社会最富于变动的城市共和制国家，使那里的思想家、文学家、艺术家不受僵死的专制规范的束缚，拥有自由展现自我的广阔空间，得以充分发挥创造的天才，所以成为意大利文艺复兴运动的发祥地。罗素对此评论道："文艺复兴时期的政治条件利于个人发展，然而不稳定；也像在古希腊一样，不稳定和个性表露是密切相连的。有稳定的社会制度是必要的，但是迄今想出来的一切稳定制度都妨碍了艺术上或才智上的特殊价值的发展。为了获得文艺复兴时期的那种伟大成就，我们准备忍受多少凶杀和混乱?"① 这的确是人类在社会进步过程中不断面对的一道难题，但事实上正是这种令人为难的境遇，

① 罗素：《西方哲学史》，下卷，商务印书馆，1976年版，第17页。

才为人文主义的产生创造了适当的环境。

“人文主义”一词的最初含义是“人文学科”，即拉丁文“sdudia humanitatis”，人们使用这个名词主要是为了同教会的“神学学科”相区别。意大利的人文主义者们怀着对古代文化的崇尚之情，从 14 世纪就开始恢复古典拉丁语形式的人文学科，如语法、修辞、诗学、历史、道德、哲学等。当时，在意大利的北部城市费拉拉和曼图亚的学校里，人文学科是很有名的，吸引了许多来自各国的学生。后来欧洲的不少大学和文科中学，不但开设了古典拉丁文著作，还开设了希腊文著作的学习。人文主义者正是要在恢复古典人文学科的过程中，形成一种不同于经院学术的思想风格，表达一种不同于以往的崭新观念。

人文主义思潮通过恢复古罗马时代以西塞罗为代表的修辞学传统，形成了一种清新优美的文风。中世纪经院哲学的思维方法和学术风格，突出地体现为僵硬的逻辑思辨或辩证推演。重新发现的古代典籍为人文主义学者打开了一个新的天地，他们再也不能满意经院哲学的“野蛮风格与枯燥内容”，而是开始注重语言修辞艺术及其所表达的鲜活的思想内容。西塞罗不仅开创了古罗马的雄辩之风，而且充分发挥了修辞学的社会作用，他把自己的雄辩才能运用于国家公众事业。在此，修辞学以社会、道德、生活为目标，具有交流和创造思想的力量。意大利的人文主义者一反经院哲学的风气，追求语言的典雅和流畅，摹仿展现古人的雄辩风采，以充分发挥语言在社会政治、伦理生活中的积极作用。这种富有鲜活而清新的思想风格的人文主义思潮，与那种虽然不失激烈活跃，但却充满陈腐枯燥之气的经院哲学，形成了鲜明的对照。

人文主义对于语言和修辞学给予了特殊的重视。被称为"人文主义之父"的14世纪的彼特拉克，就把自己的哲学纲领概括为"柏拉图的智慧、基督教的信仰和西塞罗的雄辩"。他把语言理解为增强社会凝聚力，展示人性和劝人向善的工具。他认为，人不仅要学习，掌握知识，而且还应懂得为了公众利益如何去传播和运用这些知识。应当强调将修辞学、道德哲学、智慧和雄辩结合起来，这是培养美德的关键。彼特拉克努力使西塞罗的观念成为人文主义的价值观念。15世纪的语言大师洛伦佐·瓦拉运用语言学方法考证古籍，不仅证明了狄奥尼修斯著作是伪作，而且证明了一直作为教皇世俗权力的合法性依据的历史文件"君士坦丁赠与"也是伪作。这个文件称罗马君士坦丁大帝于公元4世纪迁都于君士坦丁堡时，他曾授予教皇有统治整个西部帝国的权力。瓦拉采用了批判的研究方法证明，这个文件是公元8世纪时伪造的。因为其中的一些语言在君士坦丁大帝时代还无人知晓，也未见应用，这些语言的应用是很久以后的事情了。由此，瓦拉还批判了经院哲学惯用三段论的文风，指出这是在玩弄概念游戏，用一些空洞的名词、定义进行烦琐推论，根本不研究事物本身，不仅对认识和实践没有任何教益，而且引起无谓的争论和纠缠。他主张要改进传统的亚里士多德逻辑，使之适应科学的研究。此后的许多人文主义者都对经院学术方法进行了批判，指责其滥用辩证法造成语义混淆、文体呆板的弊端，力图在哲学领域运用文学家的典雅、流畅、活泼的语言和文体，改造经院哲学的方法基础，从而促进了经院主义的衰落和人文主义的发展。

人文主义的思想实质是确立人、人的尊严和人生价值的新观念。根据中世纪神学关于人的主导观念，人是上帝按照

自己的形象创造的最高造物，是尘世的最高目的，尘世的一切都是以人为中心创造的。然而人面对上帝却处于卑贱和罪恶的地位，其存在、尊严、价值都是否定性的意义。这意味着，中世纪神学研究的重心是上帝，研究人是为了论证神，因此，人不具有独立的价值。而人文主义者们转换了理解人的视角，在肯定上帝的至尊地位的前提下，他们把研究的重心从人神关系转移到人物关系，其结果是出现了一种全新的景象：人突出了他的优越地位。人的本质不是体现在人与上帝的区别中，而是体现在人与万物的区别中；在人与万物的区别中体现出来的人的本质，再也不是面对上帝时的卑微罪性，而是人特有的跃居万物之上、自主生活的高贵本性和崇高尊严。这样一来，人文主义就肯定了世俗人生的意义和感性生活的幸福，肯定了个体的存在、个人的权力、个性的自由和个体的价值等一系列全新的观念。这种以现世主义和个人主义为特征的人文主义，为人们打开了一个与往日的生活不同的世界。它是一个与中世纪晦暗沉重的神性世界形成强烈对比的鲜活明亮的人性世界，体现着个性的觉醒和感性的解放。这个世界通过一连串响亮的名字及其辉煌的巨作展现了出来，这就是但丁、彼特拉克、薄伽丘、乔托、布鲁尼、波提切利、达·芬奇、米开朗基罗、拉斐尔等文化巨匠；《神曲》、《十日谈》、《维纳斯的诞生》、《蒙娜丽莎》、《亚当的创造》、《圣母玛丽亚》等伟大作品。在意大利之外，也出现了一批杰出的人文主义者及其不朽之作。

人文主义者们一方面对当时教会禁欲主义的虚伪性进行了无情揭露，另一方面对于现实生活和世俗幸福倾注了巨大的热情。按照中世纪的神圣理想，人的真正幸福在于达到上帝的真善美本性，只有来世或彼岸的幸福才是真正的幸福。

因此，人们在现世必须克制自己对财富和荣誉的追求，限制各种感性欲望的满足。对于人文主义者来说，他们并不否定来世的幸福，但将此看作为遥远的事情。人生在世之时，重要的是现世的幸福，人应该按照自然的本性去生活，应该在追求精神享受的同时，也去追求感官的满足。被恩格斯称为“中世纪的最后一位诗人，同时又是新时代的最初一位诗人”① 的但丁，通过《神曲》等一系列著作，充分肯定了现世生活的意义和价值，他说：“永恒的上帝用其天的力量命令全人类存在，以达其最后目的。所谓最后之目的，就是人类之幸福，即是吾人所寻求的第一个原理，这原理是我们作研究的指南。”② 他认为，人类有高于禽兽的天赋理性和自由意志，人的使命和生活的目的就在于追求知识、美德和功名，因此每个人都应该为此而努力奋斗。他还热情歌颂了人的伟大，他说，人是高贵的，但人的高贵并不在于门第，“并非家族使个人高贵，而是个人使家族高贵。”“因为神圣的种子不落在家族，而落在个人身上。”“人的高贵，就其许许多多的成果而言，超过了天使的高贵，虽然天使的高贵，就其统一性而言，是更神圣的。”③ 在但丁的人文主义思想中，人和人的个性终于被发现了，觉醒了。

彼特拉克通过对真挚爱情的追求和讴歌，摈弃了基督教禁欲主义的道德说教。他在《秘密》一书中，通过自己与奥古斯丁的对话，表达了对他的情人劳拉的爱，它既是对她的

① 《马克思恩格斯选集》，第1卷，第249页。

② 北京大学西语系资料组编：《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家有关人道主义人性论选辑》，商务印书馆，1971年版，第18页。

③ 北京大学西语系资料组编：《从文艺复兴到十九世纪资产阶级文学家艺术家有关人道主义人性论选辑》，商务印书馆，1971年版，第3、4页。

灵魂的爱，也是对她的形体的爱。他还明确表达了对幸福和荣誉的渴望和追求，可是，他又崇尚晚期斯多亚主义的道德理想，在二者的选择中，他最终放弃了基督教的道德理想。他公开宣布："我不想变成上帝，或者居住在永恒中，或者把天地抱在怀里。属于人的那种光荣对我就够了。这是我祈求的一切，我自己是凡人，我只要求凡人的幸福。"[①] 这句话后来成为人文主义的一句名言。彼特拉克在现实生活中也确实是这样做的。他为声名四处奔波，不仅出入贵族、国王、皇帝的宫廷，而且久居教皇宫廷，成为教皇的宠信。他为拜占庭君主知道他而兴高采烈，为家乡出于纪念他而保护他出生的房子激动不已。在罗马元老院贵族议员的簇拥下，接受诗人的桂冠使他的声誉达到顶峰。这一切都说明，彼特拉克已经冲破了中世纪基督教所鼓吹的禁欲和谦卑的说教，体现了新兴市民阶级的积极进取精神。

与但丁、彼特拉克并称为 14 世纪早期文艺复兴"文学三杰"的薄伽丘，是最激烈地抨击基督教会的腐败与虚伪的人文主义者。在他的代表作《十日谈》中，上自教皇、红衣主教，下至修士、修女，都成了他冷嘲热讽的对象。他指出，这些人满口仁义道德，自称是上帝的代言人，是清心寡欲的大圣人，是人们进入天堂的引路人，但骨子里却是最无耻、最荒淫。他们过着糜烂的生活，满脑子考虑的都是如何满足自己的钱欲和情欲，无恶不作，坏到了极点，根本不配去管别人。薄伽丘用犀利的笔锋对教会的腐败虚伪作了毫不留情的揭露。当然，他攻击的并不是教职人员对现世生活享

① 北京大学西语系资料组编：《从文艺复兴到十九世纪资产阶级文学家艺术家有关人道主义人性论选辑》，第 11 页。

受的追求，而是他们的虚伪，这种虚伪的根源就是中世纪推销的禁欲主义。因而，薄伽丘的思想主旨是要冲破禁欲主义的束缚，理直气壮地追求现世的幸福和爱情。他认为，这种追求是人的天性，是自然的力量。只有愚蠢的人和丧失人性的人，才会反对自然的本性。他还从人的共同的自然本性出发，得出了人是天生平等的结论。他主张，不应以血统，而应以才能和道德作为衡量人的贵贱的标准，只有发挥大才大德的才担当得起一个“贵”。这种自然平等的思想对近代资产阶级的平等学说产生了极大的影响。

15世纪的瓦拉也明确指出，人应该按照本性的自然需要，尽情享受现世生活，在现世生活中取得快乐就是真正的幸福。他说：“和整个宇宙的思想相比较，我的生命，对于我来说，是更大的幸福。”[①] 尼德兰的爱拉斯谟在《愚神颂》里一方面辛辣地嘲讽教皇、神父、国王、贵族的争权夺利和寻欢作乐，另一方面指出，应该按照自然本性尽情欢乐地生活，如果生活中没有了欢乐，生活将是何等的黯淡无光没有趣味。16世纪法国的拉伯雷在激烈痛斥教会扼杀人性及其腐烂伪善的同时，在《巨人传》中塑造了一个新型修道院，在里边男女老少自由出入，修士修女可以相爱，唯一的院规就是“想做什么便做什么”。伟大的莎士比亚更是谴责封建道德对人的束缚，揭露新生资产者的贪婪，热情赞美人性和爱情的光辉。他借哈姆雷特之口说出了脍炙人口的名言：“人是多么了不起的一件作品！理想是多么高贵，力量是多么无穷！仪表和举止是多么端庄、多么出色！论行动，多么

---

① 转引自索柯罗夫：《文艺复兴时期哲学概论》，北京大学出版社，1983年版，第24页。

像天使！论了解，多么像天神！宇宙的精华，万物的灵长！”①

人文主义者对于人和人的现世生活的肯定，反映了人的自我意识的觉醒，它把人们带到了一个广大的被人遗忘的，然而却属于人自己的灵肉一体的感性世界面前，使人们重新发现了人自身的存在。这是人性的觉醒，它表现为个性解放和自由人格的形成。这种自由的个性人格是一种丰满完整的人性，那一个个学识渊博、多才多艺的巨人，正是这种丰满完整的人性或人格的体现。人文主义者对教会教士腐败堕落的批判，实质上是对当时基督教禁欲主义虚伪性的批判，它针对的不是神职人员的情欲本身或人性的弱点，而是教士们表面上大加宣扬的伪善的神性。中世纪基督教文化所包含的理想和现实、理论和实践、神性和人性之间深刻的二元对立，在中世纪晚期陷入了道德伪善的历史痛苦。人文主义运动就是要确立现实人性的合理性，撕破虚假和异化的神性，勇敢地宣言：“我是凡人，我只要求凡人的幸福。”通过把人从非人的禁锢中解脱出来，丢弃了基督教的禁欲枷锁。于是，现世生活的神圣意义被打破了，中世纪生活世界的彼岸目的性转化为此岸的世俗性。关于生活的宗教理念在人文主义的视野中退出了前台。

随着人文主义运动的深入，15 至 16 世纪，人文主义思潮由文学艺术领域拓展到形而上学领域，出现了更高层次的古典哲学的复兴，它表现为三股哲学思潮：一是亚里士多德主义的复兴，力图对真正的、未被中世纪教会歪曲的亚里士

① 北京大学西语系资料组编：《从文艺复兴到十九世纪资产阶级文学家艺术家有关人道主义人性论选辑》，第 58 页。

多德哲学进行研究，意大利的庞波那齐是最杰出的代表。二是后期人文主义最重要的代表法国蒙台涅复兴的怀疑主义，以“我知道什么”为格言，试图推翻包括经院哲学在内的一切绝对独断的哲学学说的价值。三是柏拉图主义的复兴，除了在德国的代表库萨的尼古拉之外，最著名的就是梅狄奇家族在佛罗伦萨建立的“柏拉图学园”，成为当时研究和传播柏拉图主义哲学的中心，马尔西略·费奇诺和乔万尼·皮科是这个学园的中心人物。古典哲学的复兴同样不是简单地回到古代的哲人，而是从哲学上对人文主义思想作出理论的阐述，为近代打破神学统治、确立人的中心地位、人的主体性原则的哲学新形态作好了准备。

不过，人文主义者虽然倡导现世生活的幸福，提升人的地位和价值，抨击教会和教士禁欲主义的虚伪性，但是，他们并不否定基督教信仰，并没有触及基督教的基本教义和理论。事实上，许多人文主义者与教皇和主教们过从甚密。有的是红衣主教的好朋友，有的是教皇身边的宠信。他们大多数至少在形式上保持着对天主教会的忠诚，例如爱拉斯谟多次表示，他的所有才能都是为了光耀基督，为了罗马教会，特别是为教皇效劳。而另一方面，教会统治者以及世俗统治者，也都对人文主义表现出热烈的兴趣和支持赞助的态度。如佛罗伦萨的梅狄奇家族、斯福查家族、那不勒斯阿拉贡王朝的国王大阿尔方索、乌尔比诺的菲德利哥大公、教皇尼古拉五世、庇护二世、利奥十世都是当时著名的人文主义的积极促进者。人文主义者用富丽堂皇的或者优雅的古典方式，表达了包括教士在内所有人蕴藏心底的人性要求，特别使教皇和上流社会抱有共鸣和好感，他们在精神上的支持和经济上的资助，成为推动人文主义运动发展的重要力量。现代人

之所以能够享有梵蒂冈图书馆、圣彼得大教堂、西斯廷教堂以及那里边不朽的艺术杰作，欣赏《维纳斯的诞生》、《大卫》、《圣母玛丽亚》之美，在很大程度上要归功于那些品味高雅的教皇们，他们给予了米开朗基罗、波提切利、拉斐尔等大艺术家们慷慨的资助。所以，穆尔对此评论说：

"在文学和艺术的复兴方面，15 世纪后半叶和 16 世纪初期的教皇，发挥了显著的作用。他们中的好些人的生活中，都突出地体现了文艺复兴时期所特有的那种优美的鉴赏能力和放任不羁的道德观念。他们不少人本来是意大利的王公贵族，政治野心和家族的荣华富贵，对于他们比教会的高尚宗旨更为重要。"①

由此可以看出，一方面，人文主义运动主要是限于上流社会的，由贵族、国王、或教皇支持的一场富丽豪华的运动，像布克哈特说的那样："这个运动的最大的坏处可以说它是排斥人民大众的，可以说通过它，欧洲第一次被鲜明地分成为有教养的阶级和没有教养的阶级。"② 另一方面，国王贵族和教皇们热心于人文主义运动，又从一个侧面表明了，不仅世俗统治者们对世俗文化的兴趣日益浓厚，以至在佛罗伦萨把古典文化看作是"一切需要中的第一个和最大的需要"，把古代文化的学习看作是"世俗研究中最高贵的一项"，③ 而且作为天国和上帝在尘世的代理者的教会和教皇们，也正在淡漠彼岸的神圣理想，越来越滑向世俗化的方向，这正是中世纪晚期基督教至尊至上的文化地位日渐失落

---

① 穆尔：《基督教简史》，商务印书馆，1981 年版，第 212 页。

② 雅各布·布克哈特：《意大利文艺复兴时期的文化》，第 167 页。

③ 参见雅各布·布克哈特：《意大利文艺复兴时期的文化》，第 217 页。

的表现。

15世纪人文主义思潮也深入到社会政治领域，人们开始用人的眼光看待社会国家问题，使政治学说摆脱神学束缚。在这方面最杰出的人物是意大利的尼科洛·马基雅维利(Nicolo Machiavelli，1469－1527年)，他出生于佛罗伦萨，自幼接受了人文学科的良好教养，成年后担任佛罗伦萨共和国的外交官。因官场失意遭软禁期间，写成名著《君主论》献给梅狄奇家族。获释后为梅狄奇家族在佛罗伦萨的统治效力，写有《论李维的前十书》、《论战争的艺术》、《佛罗伦萨史》。

马基雅维利的著作始终贯穿着一个鲜明的主题，就是研究历史和当代政治斗争的经验教训，为统治者进行统治提供借鉴。《君主论》正是这样一部献给君主的作品，他在书中以人性恶的观点为基础，提出了一套政治理论，论述了君主应该具备的品质。他对人性作了这样的描述："关于人类，一般地可以这样说，他们是忘恩负义、容易变心的，是伪装者、冒牌货，是逃避危难、追逐利益的。"[①] 既然人性如此，那么统治者治理国家，首先需要的就是力量。法律和军队是国家最主要的基础。只有依靠法律，才能约束国民，只有在法律的强迫下，人们才会行善事。然而，如果没有良好的军队，也就不可能有良好的法律。所以，军队在国家中的地位是非常重要的。不能把国家的希望寄托在那些贪生怕死、不讲信义的雇佣军身上，应该依靠由市民自己组织起来的国民军。

除了法律和军队之外，马基雅维利认为，统治国家的另

① 尼科洛·马基雅维利：《君主论》，商务印书馆，1985年版，第80页。

一个重要因素就是统治者本人的政治素质和政治权术。对于一个统治者来说，最重要的不是具有各种美德，受到人们的爱戴，而是能够保持住自己的地位和国家的安全。一个君主由于各种美德被人赞扬固然是好事，但在必要的时候，他完全可以不择手段地去实现自己的目的。传统公认的正义、自由、宽厚、信仰、虔诚等美德，并不具有自身独立的价值，它们不是君主必须践诺的原则，然而，它却是君主获得荣誉和巩固权力的手段。因此，在另一方面，一个君主又有必要显得具有各种美德，而且可能的话，最好不要背离善良之道。但一旦有必要，他必须懂得怎样走上为非作恶之途。君主必须考虑避免招致人们的轻蔑和憎恨，这就要求他必须保护臣民的私有财产和体面不受侵犯，使他们能够安居乐业。

马基雅维利并不是一个绝对的非道德主义者，他也赞誉美德，但他是一个现实主义者，他清楚地知道，“人们实际上怎样生活同人们应当怎样生活，其距离是如此之大，以至一个人要是为了应该怎么办而把实际上是怎么回事置诸脑后，那么他不但不能保存自己，反而会导致自我毁灭。”① 当时的意大利政治分裂，道德败坏，他渴望实现国家统一和建立社会的秩序，这一目标在他的心中压倒了一切道德准则。他的学说也是对当时意大利状况的反映或揭露，可谓以恶治恶。这一点在他关于君主政体的主张中也得到了体现。在他看来，君主政体、贵族政体、共和政体这三种形式，共和制最符合平等和自由的要求，最能保证公共福利的增进，促进公民财富安全的增长。但实现共和制所需要的个人美德和社会秩序在意大利并不存在，因而必须建立一个王权的绝

① 尼科洛·马基雅维利：《君主论》，第73页。

对统治。他为此撰写《君主论》，把希望寄托于梅狄奇家族。他的政治学说排除了传统的神学观点，立足于人类自身的社会政治实践，创立了近代资产阶级政治哲学理论的开端。

在中世纪晚期，不仅人被发现了，自然也进入了人的视野。从 14 世纪开始，巴黎大学在奥卡姆唯名论思潮的影响下兴起了对于自然的科学研究。约翰·布里丹是自然科学精神的主要倡导者。他指出，自然科学的原则和结论必须以观察事实为依据，这样才能作出符合事物本性和自然进程的判断。科学的对象是心灵之外的个别事物，只有这些个别事物才能提供科学所需要的经验事实，亦即"相对证据"。不过，科学的对象又不受时间限制，不随个别事物的消亡而消亡，科学可以研究已经不存在和尚未存在的对象，因为普遍概念可以无差别地指称事物的普遍本质。但是，科学对象的这种普遍性或抽象性，又不是脱离科学对象的个别性和特殊性而存在的，肯定科学对象的永恒性，也应坚持它的个别性。只有包含事物的存在和本质的对象，才是科学的研究对象，才能成为科学原则和科学结论的经验证据，由此构成科学的内容。根据这种科学观，布里丹提出了关于运动的冲力理论。

14 世纪末，布里丹的学生继续倡导经验科学精神，从事具体的自然科学研究，形成了以巴黎大学为中心的学派。萨克森的阿尔伯特又称小阿尔伯特等人，在力学研究方面作出了一定的贡献。接着，自然科学研究精神又从巴黎大学传播到其他大学，如海德堡大学、布拉格大学、维也纳大学等，为近代自然科学的产生打下了基础。

自然的发现是伴随着复兴古代文化的意大利人文主义运动产生的。英国科学技术史家亚·沃尔夫说："中世纪对自然现象缺乏兴趣，漠视个人主张，其根源在于一种超自然的观

点、一种向往来世的思想占据支配地位。与天国相比，尘世是微不足道的，今生充其量不过是对来世的准备。”“重见天日的希腊和罗马古籍犹如清新的海风吹进这沉闷压抑的气氛之中。诗人、画家和其他人激起了对自然现象的新的兴趣；有些勇敢的人充满了一种渴望自主的理智和情感的冲动。在这些方面，近代思想基本上是古代的复活，借助古代学术而问世。”①

人文主义的艺术家们透过涂在自然界上的神圣光圈，通过绘画、雕塑、建筑、音乐等感性审美形式，并运用数学等科学方法，反映和再现出自然界完满的和谐关系，充分体现了人的非凡的创造力。从中激起的对自然的兴趣，对人自身的力量的确信，进一步推动了人们依靠理性去探索大自然奥秘的科学追求。同时，人文主义复兴的古代文化，向人们展示了亚里士多德哲学以外的希腊各派自然哲学，也启发了人们重新认识自然的理性冲动。于是，15 和 16 世纪出现了一系列自然哲学的探索，进一步推动了经院哲学的瓦解。

更为重要的是，这时期对自然兴趣的增长和自然科学研究的发展，还源于当时生活条件的变化。首先在意大利，尔后在西欧其他国家兴起的建筑业、造船业、军事领域的新变化、经营体制和方式的革命性变革以及日益复杂化的生产，这一切都要求精心研制的计划和复杂的计算，要求对人的活动和自然过程进行经验的和实验的研究。于是，数学自然科学和实验自然科学诞生了。这两种强有力的研究自然的方法结合起来，终于造就了超越古代科学的现代自然科学。它对

---

① 亚·沃尔夫：《十六、十七世纪科学、技术和哲学史》上卷，商务印书馆，1984 年版，第 5－6 页。

经院哲学的思维方式及其关于世界的观念体系产生了巨大的破坏性影响。意大利多才多艺的达·芬奇，一身兼具艺术家和科学家，反对经院学者的空论和诡辩，斥责毫无用处的各种伪科学，也不赞成人文主义者那样醉心于搜集和诠释古籍。他认为，科学活动的意义在于通过实验研究和创造发明，给人们的生活带来实际的利益。正是在实验研究的基础上，他作出了大量的创造发明，提出了许多科学方法论思想。他在承认上帝创造世界的前提下，依据自然界本身的规律性解释自然的运动、变化和发展，提出了理论和实践、经验和理性相结合的原则，强调科学认识要从经验出发，重视数学方法在科学研究中的重要意义，并把数学方法运用在他的艺术创造当中。波兰的天文学家哥白尼依据确凿的经验观察事实，经过理论的分析、推理和概括，提出了科学的日心说，这是对教会权威和传统观念的挑战，是世界观的一次伟大革命，是自然科学摆脱神学束缚独立发展的标志。恩格斯指出：哥白尼的天文学革命是“自然科学借以宣布其独立并且好像是重演路德焚烧教谕的革命行为”。[①] 从此，自然科学便开始从神学桎梏下解放出来大踏步前进。

与此同时，人文主义的自然哲学家们也摆脱了亚里士多德的框框，根据自然科学的发现，开始了对自然的哲学探讨，建立了一系列富有思辨性的宇宙论哲学体系。德国的尼古拉·库萨是这时期最卓越的哲学家之一。他否定了中世纪神学世界观的基础观念——宇宙是有限的。他把上帝理解为“绝对的极大”，摆脱了一切关系和限制，是绝对的一或无限，是否定神学的对象。他把上帝创造的宇宙理解为“相对

① 《马克思恩格斯选集》，第3卷，第446页。

的极大”，它是包罗万象的统一，一切都在它之中，它也在一切之中。它无法摆脱万象而存在，所以是相对的极大。但它并没有界限，因而不能把它理解为有限的。由此得出，地球不是宇宙的中心，因而不能没有运动；所谓恒星天层也不是宇宙的圆周或边界。“宇宙这部机器可以说到处都有自己的中心，而它的周边则不在任何地方，因为上帝是周边和中心，这是由于它在任何地方并且不在任何地方。”① 这些思想摆脱了正统神学的束缚，打击了当时占统治地位的亚里士多德、托勒密的地心说，是近代哲学的最早开拓者，对后来的布鲁诺、莱布尼茨以至谢林、黑格尔产生了深远影响。意大利的自然哲学家特勒肖反对根据神学权威和古人言论解释自然，主张根据事物本身的原则来研究事物，提出了天界和地界、天体和地球都是由物质构成的，受着冷和热两种能动本原的支配，并用受热本原支配的“元精”解释人的灵魂、生命、感觉和认识。

最卓越的意大利自然哲学家布鲁诺提出自然是永恒无限的宇宙，宇宙是独一无二的自然，它是囊括了一切存在的统一体。神就是宇宙和自然。无限的宇宙包含着无数个类似太阳系一样的有限世界，每一个有限世界有一个中心，太阳系的中心是太阳，地球围绕着太阳旋转。布鲁诺的自然哲学思想对后世的科学和哲学产生了巨大影响。

16 至 17 世纪的意大利科学家伽里略和英国科学家与哲学家弗兰西斯·培根，分别确立了崭新的自然科学数学方法和经验科学归纳方法，终于实现了一场真正的科学革命，由此宣告了欧洲近代科学的开端。伽里略研究自然的科学新方

① 转引自索柯洛夫：《文艺复兴时期哲学概论》，第 61 页。

法，就是以数学方法为工具设计一个理论模型，亦即理论假设，然后在一定的实验条件下检验这个模型或假设的有效性。在此，实验条件是按照假设的要求设定的，实验就是在尽可能完满的经验条件下，按照理论模式制造一个自然环境。按照假设的要求设计的实验结果（事实）与假设（思想）相符合，就是科学知识的标准。

培根研究自然的科学新方法则是经验归纳法。这种方法是由目的决定的。在培根看来，科学知识不是为了仅仅满足思辨的好奇心，也不是为了满足于言谈和争论，而是为了达到人生的福利和效用。“知识就是力量”的口号表达了科学的实用性。由此决定科学的方法是实验，实验就是发现事物的原因并改造事物的方法，这是同演绎对立的归纳法，从简单到复杂，从个别到普遍，每一个步骤都靠经验的发现和证实，保证最后结论的可靠性。不过，培根并不相信感觉经验是完全可靠的，归纳方法也并不完全是经验方法，它是经验和理性的结合，不仅收集感性材料，还对之进行选择、设计和定向。

可以说，上述两种方法是近代科学的两个互补的特征：一方面，理智不能一开始仅凭数学演算就可以建立一个完整的理论模式，另一方面，科学的出发点也不是纯粹的经验观察，科学实验也不是从最基本的经验开始的自下而上的归纳，理论设计始终起着作用。然而，两种方法的分歧却在近代唯理论和经验论中体现了出来。

人文主义思潮的兴起，自然科学精神的诞生，标志着世俗文化向神圣文化发起了挑战，人和自然的发现意味着新的精神追求开始冲击着中世纪传统的价值体系。从此，对尘世利益的关注，对现世美好生活的享受，对丰富个性的追求和

展示，通过探索自然去征服自然为人类造福的渴望，比起天堂的允诺显现出越来越强的吸引力。现世的理想主义和自我肯定的个人主义终于超越了中世纪的观念。来自遥远彼岸的那道神圣而虚幻的光芒暗淡了，头上那轮尘世的太阳却放射出诱人的光辉。当人间的太阳光辉普照大地时，以信仰为核心的中世纪基督教文明就要引退到历史的后台，以科学与民主为标志的近代文明将走上欧洲历史的前台。

四 宗教改革和基督教世界的解体

当自然科学家把超自然的目光投注于自然现象，当意大利的人文主义者以感性人性、现世幸福以及自由奔放的个人主义，来否定基督教禁欲主义的虚伪本质的时候，虔诚的日耳曼基督徒却为了使崇高的神性，从层层卑污的遮蔽中重新放射出圣洁的光芒，从天主教会的腐败堕落中重新唤回真正的基督理想，而在16世纪发起了一场宗教改革运动。这场运动表面看来似乎是背着人文主义的世俗方向回到中世纪的精神，但实际上，它以人文主义思潮所无法比拟的力量，给予罗马天主教以沉重的打击，终于导致了天主教在西方统治的最后崩溃，永远结束了基督教一统天下的局面。

黑格尔说，当人人竭尽心机以求财富与世俗的统治权，要使足迹遍于全球，永不见太阳西沉的时候，只见一位单纯的僧侣，正在纯粹的精神和信仰的世界里寻求着上帝的存在。他认为上帝并不显现在外在的形式里，只存在于信仰和享受中。富于内在虔诚的日耳曼民族要在内心里完成这场革

命。[1] 马丁·路德就是发动这场革命的那个单纯的日耳曼僧侣。英雄主义者托马斯·卡莱尔把路德看作是决定欧洲死亡还是生存的巨人。他认为，路德发动了宗教改革，欧洲近代文明就诞生了，如果路德在此时作了别的事情，则欧洲的历史就完全变了样。这无疑夸大了个人作用，但却道出了路德发起的宗教改革对后世欧洲的深远影响。

马丁·路德（Martin Luther，1483 – 1546 年）出生于德国的一个农民家庭，1501 年进入当时德国最著名的爱尔福特大学，在这里，学术研究和市民生活互相结合，奥卡姆主义、人文主义得到广泛传播，学生们受到了比其他大学更多更新的思想影响。路德在这样的环境中也受到了各种新思想的熏陶，并阅读了大量古典文化作品。1505 年在爱尔福特大学取得硕士学位后，受到上帝的召唤，为了拯救灵魂，而进入奥古斯丁修会的修道院开始了僧侣生涯。他不仅潜心学习神学，还以内心的虔诚、坚韧的毅力和热忱的隐修实践着修道生活，并常常以斋戒、自我鞭笞等方法折磨自己的肉体，以求得灵魂的解脱。可是，他感到这种生活丝毫不能有助于消释精神上的罪孽感和灵魂的拯救。后来得到教区代理主教施陶皮茨的指导和启发，潜心苦读《圣经》和早期教父对教义的注释，终于领悟了《圣经》“义人必因信而得生”的真谛，找到了一条通过内在的信仰而非外在的苦行，去解脱罪孽和拯救灵魂的道路。

1502 年萨克森选侯腓特烈建立了维滕贝格大学，施陶皮茨任神学系教授和主任。为了支援这所年轻的大学，1508 年路德等人奉命来到维滕贝格修道院。他一面奉命讲授亚里

① 参见黑格尔：《历史哲学》，三联书店，1956 年版，第 461 – 462 页。

士多德，一面在施陶皮茨的鼓励下系统地研究奥古斯丁，并开始宣教讲道。1512年，路德在爱尔福特大学获得神学博士学位后，接替施陶皮茨任维滕贝格大学神学教授，继续研究奥古斯丁和德国神秘主义，向学生和市民宣讲爱上帝的虔敬信仰，痛斥世间罪恶盛行，并表现出对教会腐败的不满和改革教会的希望。

1517年，教皇以修建圣彼得大教堂为名在德国推销赎罪券，愤怒的路德发表了著名的《九十五条论纲》，把它贴在维滕贝格教堂的大门上，揭开了宗教改革的序幕。路德的名字迅速传遍德国，很快与罗马教廷之间发生了冲突和斗争。在德国各阶层民众及世俗诸侯的支持下，路德与罗马天主教公开决裂，于1520年发表了《致德意志基督教贵族公开书》、《教会的巴比伦之囚》、《论基督徒的自由》所谓宗教改革的三大论著。他揭露教会腐败，反对教权至上，呼吁教会改革，主张建立国家教会，简化烦琐的宗教仪式，废除神职人员独身制，阐明了他的神学即"新教"神学的基本理论。他的文章和思想不仅传遍德国，而且传入瑞士、法国、荷兰、意大利、英国等地。面对日益高涨起来的宗教改革，罗马教廷发布了将路德革除教籍的上谕，而路德针锋相对地著文斥责罗马教廷是敌基督的中心，并在市民和学生的支持下烧毁了教皇谕令和教廷法规。

1521年，神圣罗马帝国皇帝查理五世召路德前赴沃尔姆斯帝国会议陈述自己的观点，路德怀着对上帝的赤诚之心，像英雄一般义无反顾地慨然前往。沿途和在沃尔姆斯受到了广大民众的热烈拥护和欢呼。在沃尔姆斯会议上，当教皇代表和帝国皇帝要求他放弃自己的主张，并承认自己的错误时，路德坚决地回答道："除非用圣经里的箴言或明白的

理性证明我错了，否则我不会放弃我的主张；我不相信教皇的也不相信宗教会议的决定，因为它们不仅明显有误，而且相互矛盾。我的良心向着圣经，违反一个人的良心行事既不诚实也不可靠。愿上帝保佑！阿门！"[①] 沃尔姆斯会议命令路德在21天安全期内离开沃尔姆斯返回维滕贝格，期满后，可以把他当作危险的异端分子逮捕或处死。然而，路德在萨克森选侯腓特烈的保护下，住在他的瓦特堡城堡里，娶妻生子，过着宁静的生活直至去世。在此期间，他把圣经翻译成德文，促进了民族语言的发展，打破了天主教对文化的垄断权。

路德宗教改革的核心问题是灵魂如何获救的问题，这也是基督教的中心教义之一。圣经主张"义人因信而得生"。中世纪天主教会在承认此说的同时，一直又把诸如童身、守贫、斋戒、施舍、朝圣、甚至购买圣物、赎罪券等等所谓"事功"和教士的中介作用，视为人的灵魂获救不可缺少的条件，以此为基础，建立了教会在整个社会领域的统治地位。路德认为，善功不能使人获救，教皇也无权赦免人的罪孽，与获救相关的只有信仰。他系统论述了"因信称义"的学说，构成新教神学理论的基础与核心。在他看来，内在的信仰是人在上帝面前称为"义人"，由此获得拯救的充分必要条件，而外在的形式化的"事功"对于人的"称义"是无效的。他说："内心的人，靠着无论什么外在的'事功'、或苦修，都不能获得释罪、自由和拯救。""对于生命，对于释罪，对于基督徒的自由，有一样东西，并且只有一样东西是

① 转引自托马斯·马丁·林赛：《宗教改革史》，上册，商务印书馆，1992年版，第253页。

必需的：那就是上帝的最神圣的话（word），基督的福音。”“如果他愚蠢到想凭借某些‘善行’而获得释罪、获得自由、拯救，并成为一个基督徒，他便会立即失去信仰，以及信仰所带来的一切裨益。”① 所以，人因信称义，因信得生。如果心中没有对上帝的虔诚信仰，那么，一切外在的善功不仅不能使人得救，反而会导致基督教道德陷入形式化和虚假化的泥沼。这种思想在他的《九十五条论纲》对赎罪券的抨击中得到了体现，例举如下几条：“赎罪券能并且仅仅能免除教会的惩罚；教会能免除教会所加的惩罚，不能免除上帝所加的惩罚。”

“赎罪券决不能赦免罪过；教皇本人无权作此赦免；赦免罪过之权属于上帝。”

“真正悔改的基督徒勿需赎罪券就得到上帝的赦免；不需要用赎罪券，基督要求每一个人做这种真正的悔改。”

“功库不是基督和众圣徒的功德，因为这些功德是他们自己的，完全不受教皇的干预；它决不是指握有钥匙权的教皇除能免除教会所加的惩罚外还能免除更多的东西；真正的功库是上帝的荣耀和恩典的神圣福音。”②

中世纪教会控制着人们的信仰，它提出，上帝不与有罪之人交往，必须通过教士的中介作用人才能够获得拯救。教皇作为上帝在人间的代理人，掌管着灵魂拯救的大权。只有教皇才有解释圣经的权力。以教皇为首的教界人士构成为“属灵等级”，它高于一般信徒组成的“世俗等级”。路德针

---

① 周辅成编：《西方伦理学名著选辑》，上卷，商务印书馆，1964年版，第443、441、454－455页。

② 参见托马斯·马丁·林赛：《宗教改革史》，上册，第201页。

锋相对地指出，人与人的区别只在于信仰，只要受洗入教，心存信仰，人人都可以成为祭司，享有与教皇和主教同等的权力。只有体现在基督身上的上帝权威才是真正的权威，只有记载基督言行的圣经才是永无谬误的。人人都有权诵读和解释圣经，人人都可以通过诵读圣经而与上帝进行直接的交流，不需要教士的中介作用。这样，路德在人的内心世界重建了宗教信仰，于是，灵魂得救的钥匙从教会和神职人员手中转到了每一个虔诚的基督徒手中，人从外在性的善功或圣事的枷锁中解放出来，获得了精神上的自由和灵魂得救的自主权。这样一来，也就从内部摧毁了教皇或教会作为精神权威存在的传统根基。

路德的思想肯定了个人的权力和精神的自由，坚持个人有权进行理性思考，个人有权坚持自己思考获得的结论。它体现了人文主义的理性批判精神，也是对教皇权力和教会束缚的否定。同时，路德也深受中世纪晚期德国神秘主义的影响，否认理性和权威对于信仰的基础和决定作用。在他看来，个人信仰的确立既不是外在的教育和修炼的结果，也不是凭借理性认识的产物，更不是靠权威的强制性建立的。他认为，上帝是超越人的理智的，不可思议的。人的有限的理性不可及于信仰。只能通过内在的体验或心灵的感受，通过神秘的直觉和虔敬的情感，才能去体悟上帝的慈爱。对上帝的信仰植根于深处的虔信和真诚的忏悔。他说，一个真正的基督徒的“信”，就是不论生死，完全信赖上帝。信赖上帝借耶稣基督现身，使人们看到他那慈爱之心。只有依靠这种可以说是宗教本能的个人全身心的虔信，灵魂才可获得拯救。因此，他反对靠权威、靠强制来建立信仰。“我要讲上帝之道，我要谈上帝之道，我要写有关上帝之道的问题，但

我不会强制或强迫任何人；因为信仰应该是自由的、非强制的，不能强迫人家接受。……如果我使用强制的办法，我能得到什么呢？至多只是在举止、外表、愁脸、虚假和伪善方面起些变化而已。可是，内心的真诚、信和基督徒的爱会有什么变化呢？无就是无，我不可能无中生有。我们需要的是真心，为赢得人心我们必须宣讲福音。”①

路德关于依靠内心的虔敬去信仰上帝的非理性思想，同样也达到了对教皇神权统治的否定，因为教皇权力是现世的、人为的、理性的产物，教皇权力、教会律例与神的律法不能被放在同等的地位上。世俗的罗马教廷无权代替上帝管理人的信仰，并控制人的行为。信仰不能受制于官方理性规章的束缚，不能遵从于任何外在的权威，信仰只存在于个人内心的虔敬体验之中。于是，信仰从此完全变成为个人的、自由的了。英国宗教改革史研究专家林赛评论道：“当路德宣称，一个真正信奉基督的人必须直接和怀着对上帝的真实信仰依靠上帝，上帝才会通过基督对他说‘我是你的救世主’时，他就是重新发现了宗教。”② 这个重新被发现的宗教就是不同于天主教的新教，路德的新教把个人信仰的自由和个人理性思考的自由结合在一起，撕破了天主教建立的个人信仰与外在权威、个体理性和官方权威之间的纽带，宣告了不同于中世纪基督教传统观念的近代新观念的诞生。

路德的新教把神圣的东西降低到世俗的水平，同时也把世俗的东西提高到神圣的地位，打破了神圣和世俗之间的森严对立，从而在平凡的日常生活中发掘崇高的神性，在个人

① 转引自托马斯·马丁·林赛：《宗教改革史》，上册，第277页。

② 托马斯·马丁·林赛：《宗教改革史》，上册，第370页。

的内在信仰和精神自由的基础上树立起上帝的神龛。“这样路德便证明了人的顺乎自然的生活，而不是禁欲主义的违反自然的种种限制，才是服侍上帝最美好的场所。这是他对新教思想的最重大的贡献之一，也是他摆脱古代和中世纪基督教思想束缚的最重要的标志之一。”① 马克思站在无神论的立场上也精辟地分析道：“他破除了对权威的信仰，却恢复了信仰的权威。他把僧侣变成了俗人，但又把俗人变成了僧侣。他把人从外在宗教解放出来，但又把宗教变成了人的内在世界。他把肉体从锁链中解放出来，但又给人的心灵套上了锁链。”② 不过，对于当时来说，路德的宗教改革使德国人第一次获得了精神上的自由，他关于“信仰应该是自由的，非强制的”的主张，也标志着近代宗教宽容精神的诞生。

由于德国政治的分裂状态，宗教改革运动逐渐演变为信奉天主教和信奉新教的诸侯之间、皇帝和诸侯之间的宗教战争，直至1555年签订的“奥格斯堡和约”暂告结束。诸侯们在和约上发布了著名的宣言“谁统治，就信奉谁的宗教”，由此确立了“教随国定”的原则，以后逐渐为欧洲其他国家的新教改革运动所接受，促进了民族政治国家的形成。

路德的新教在拉丁世界以外的北部欧洲迅速传播，在瑞士的苏黎世，乌尔利希·茨温利神父发起了宗教改革。1523年他发表《六十七条论纲》，肯定福音的权威不是来自教会，只有圣经才是基督徒的最高权威，主张得救的依据是信仰，基督是教会的唯一元首，神职人员不必奉行独身主义，对于

① 威利斯顿·沃尔克：《基督教会史》，第389页。

② 《马克思恩格斯全集》，第1卷，第461页。

弥撒的献祭性质、善功的救赎性质、圣徒代祷的价值、隐修誓愿的约束力以及炼狱的存在，一概加以否认。茨温利的主张得到了苏黎世政府和广大市民的同情和支持，成为瑞士宗教改革的领袖。以后，巴塞尔、伯尔尼等地都加入了宗教改革运动。

在神学思想上，茨温利与路德的基本观点在实质上大多是一致的。不过，二人的精神气质不同。路德是一个具有神秘主义倾向的宗教改革者，强调个人与上帝的直接交流和精神自由，关注灵魂得救之道。茨温利则是一个理性主义的宗教改革者，强调基督徒的生活要遵从上帝的法则。对此，沃尔克说："就路德来说，基督徒的生活是罪得赦免后作为上帝的儿女所享有的自由。就茨温利来说，基督徒生活中重要得多的是服从《圣经》所载的上帝的旨意。"① 二人在基督教义方面的分歧主要表现在关于圣餐的性质的理解上，路德坚持基督身体临在说，把领食圣餐视为与基督合一并得赦罪的可靠保证，而茨温利坚持这是违反理性的天主教迷信的残余。二人的分歧和辩论导致新教内部的分裂。茨温利的宗教改革事业为后来的加尔文所继承和发展，形成加尔文"归正宗"，以与路德的"信义宗"相区别，瑞士的宗教改革中心也由苏黎世转移到日内瓦。

加尔文的宗教改革是继路德宗教改革之后的又一次重大的宗教改革运动。让·加尔文（Jean Carvin，1509－1564年）生于法国皮卡第的一个律师家庭，毕业于巴黎大学，是巴黎人文主义团体的核心成员，并了解路德的著作。1532－1534年间，加尔文经历了精神上的突然转变，他感到上帝通过圣

① 威利斯顿·沃尔克：《基督教会史》，第410页。

经在对他讲话。从此宗教在他的思想中代替人文主义占居了首要地位。1533年，他的朋友尼古拉·科普在就任巴黎大学校长的演讲词中，引用爱拉斯谟和路德的话，强调宗教改革的必要性。他无疑赞成科普的观点，甚至有一种说法认为演讲词是加尔文写的。由于演说引起了很大骚动，法王下令对路德派采取行动。加尔文等人被迫离开巴黎避难，这加强了他脱离罗马教会的愿望。1534年他放弃了教会职俸，后来到了瑞士巴塞尔。1536年接受日内瓦宗教改革领袖之邀，从此留在日内瓦开始了一场加尔文宗教改革运动。就在这同一年，他发表了《基督教原理》，系统阐述了他的新教思想，为宗教改革奠定了理论基础。作为日内瓦的宗教改革领袖和市政工作的领导人，他采取了一系列新教改革措施：取消天主教的主教制，建立共和长老制；简化宗教仪式，只保留洗礼和圣餐；改组市议会，建立日内瓦政教合一的政权体制，使日内瓦成为加尔文归正宗的坚强堡垒。

加尔文与路德是新教世界的两大精神领袖，他们在神学思想方面既有不同于天主教的共同点，也存在着彼此之间的差异。加尔文也宣称教徒“因信称义”，但他更加发挥了奥古斯丁的“先定说”。他把一切都理解为上帝永不更改的先定，同样，上帝也安排好了对人的拯救。上帝预先的拣选决定了一些人注定得到永生，一些人注定将被遗弃。这是上帝的恩典，它是无条件的，不以个人的善恶功罪为转移。这样，他像路德一样，否定了罗马教会的救赎理论，认为善功对于人的灵魂得救和来世生活没有影响，它只不过是教会用以牟利的手段罢了。教会和个人功德都不能改变上帝的先定。教皇和主教也不能代表上帝，圣经是唯一的权威，人人都可以通过圣经直接和上帝交通。不过，路德虽然否定了在

道德实践——善功领域里自由意志的作用，但十分强调在精神领域里个人信仰在获救中的决定性作用，而加尔文则在事实上否认了一切自由意志，上帝预先的拣选才真正是决定一切的基础。只是由于人“因上帝拣选而称义”，人才能够“因信而称义”。如果没有上帝的恩典的帮助，人也没有“作善功的自由意志”。但加尔文又在另外的意义上，比路德更大程度地肯定了善功的重要意义，这也是加尔文与路德的一个重要差异并由此产生了一个深远的历史后果。加尔文认为，虽然善功并不是得救的原因，不能改变上帝的先定命运，但人们却不应该放弃现世的努力，而应该积极谋求事业的成功，因为成功的事业意味着实现了上帝赋予的先定使命，它是灵魂可以得救的可靠证明，更是荣耀上帝的一条重要途径。于是，本份的道德生活，努力不懈地工作及其结果——世俗生活的成功，越来越成为人们的一项积极追求。对此，弗罗姆写道：“在加尔文教派中，这种努力的意义是其教义的组成部分。起初，它实质是指道德上的努力，到后来越来越强调职业上的努力以及这种努力的结果，即事业的成功或失败。成功则为上帝恩惠的对象，失败即是受惩罚的标志。”[①] 这样，恩典、信仰、善功三者就被联系了起来。上帝的拣选是获救的根本，虔诚的信仰就是对获救的内在证明，而善功作为荣耀上帝的途径，则是对获救的外在证明。一个被上帝拣选的人，内心必然充满了对上帝真诚的信仰，肯定会为了上帝而努力勤奋地劳动，过一种纯朴节俭的道德生活。如果说在路德的神学关怀中人是出发点和目的，通过

① 埃利希·弗罗姆·《对自由的恐惧》，国际文化出版公司，1988 年版，第 65 页。

在个人的虔敬信仰中与上帝直接沟通，而恢复了人的尊严和自主性，那么，加尔文的神学思想则通过上帝的先定，重新把人的一切又奉献给了上帝。上帝是一切的出发点和目的，人是为了上帝而活着，人在现世中的一切活动都是为了彰显和荣耀上帝。加尔文说："我们不属于自己，让我们不要以自己为目的；我们不属于自己，因而，让我们尽可能地忘却自己和我们的一切。相反，我们属于上帝，因而，让我们为上帝去生活，去牺牲。因为人们按自己的意愿行事，是毁灭这些人的最可怕的瘟疫，而对自己无知无欲，听命于走在我们前面的上帝的引导，才是获得解脱的唯一良方。"[①] 在路德那里人所获得的此生的自由和价值，在加尔文这里又丧失了。然而，正是由于人们所作的一切都是为了荣耀上帝，都是为了证明上帝的拣选，因此，日常工作和世俗生活就都被赋予了神圣的意义，全部具有了善功的性质。勤奋劳动、努力工作、谦和节俭、尽职尽责，变成了人们恪守的"天职"，这也是新教，特别是加尔文教的禁欲主义伦理观。在现代一些思想家看来，正是由此导致了一种深远的历史后果，即这种新的宗教观念是促成近代资本主义产生和发展的一个精神根源。马克斯·韦伯认为，新教伦理塑造了资本主义精神的形成，弗罗姆认为，把生命视为一个工具，为了实现个人之外的目的去工作、节约、禁欲的宗教思想，是造成现代经济和社会发展的一个重要因素。

由此可见，在路德那里，神圣和世俗之间的对立的打破，主要在于把上帝放在了人的内心信仰之中，从而使人的精神被赋予了神圣性，与此同时使思想获得了独立，精神获

① 转引自埃里希·弗罗姆：《对自由的恐惧》，第60页。

得了自由，但却无以改变德国社会的现实状况。加尔文则把人的职业工作、日常生活以及一切世俗劳动，都看作是为了荣耀上帝的崇高目的，使得现实的经济活动也获得了神圣的意义，从而为资产阶级的社会经济生活提供了神学根据和宗教动力。于是，在发展生产，聚敛财富方面越成功的人，便是为上帝增加了更多荣耀的人，因而，一定是为上帝所拣选的人，也就成为社会上越受尊重的人。由此，加尔文教比路德教产生了更为广泛的国际性影响。所以，恩格斯说："在路德遭到失败的地方，加尔文却获得了胜利。加尔文的信条适合当时资产阶级中最勇敢的人的要求。他的先定学说，就是下面这一事实在宗教上的反映：在商业竞争的世界中，成功或失败不取决于个人的活动或才智，而取决于不受他支配的情况。起决定作用的不是一个人的意志或行动，而是未知的至高的经济力量的摆布；在经济革命时期，当一切旧的商业路线和商业中心被新的所代替的时候，当印度和美洲已经向世界开放的时候，当最神圣的经济信条——金银的价值，也已经开始动摇和崩溃的时候，这种情况就特别真实了。加尔文的教会的组织是完全民主的和共和的；而在上帝的王国已经共和化了的地方，人间的王国还能够仍然从属于君王、主教和领主吗？当德国的路德教变成诸侯手中的驯服工具的时候，加尔文教在荷兰创立了共和国，并且在英国，特别是在苏格兰，创立了有力的共和主义的政党。"①

在英国，宗教改革运动的发起者是国王，这使得英国的宗教改革是一场自上而下的运动。自从 14 至 15 世纪的英法百年战争结束以后，英国人开始了潜心发展自己的民族国家

① 《马克思恩格斯选集》，第 3 卷，第 390 - 392 页。

的历程，特别是1485年开始的都铎王朝真正创立起英国的专制国家。这一王朝最著名的国王是亨利八世（1509－1547）和伊丽莎白一世（1558－1603），他们两位的统治时代正是16世纪宗教改革的时代，而英国宗教改革的序幕便是由亨利八世拉开的。

从历史上来看，英格兰从来没有像德意志那样，深深卷入欧洲和教皇政治的旋涡，因而不像德意志人那样对腐败的罗马教会抱有强烈的道德义愤和民族仇恨。重现实、重实际的精神性格，也使英格兰人不比德意志人那般热衷于内心的信仰或体验。所以，当亨利八世开始宗教改革时，其主要原因不是出于纯洁信仰，而是出于现实政治和国家利益的需要，并且在宗教改革运动中所受的新教影响，也主要是加尔文教的影响。

英国宗教改革运动的导火索是亨利八世的一场离婚案。西班牙阿拉贡公主、神圣罗马帝国皇帝查理五世的姨母凯瑟琳，曾与亨利八世的哥哥缔结名义婚姻。后以寡嫂身份成为亨利八世的妻子，为他生了6个孩子，但只有女儿玛丽一个长大成人。亨利八世既为王位继承人伤神，又想娶婚外恋人精明美貌的安妮·布琳为妻，于是，向罗马教皇提出与凯瑟琳离婚。教皇慑于神圣罗马帝国皇帝查理五世的压力，拒绝了亨利八世的离婚请求。结果，愤怒的亨利八世便开始了对抗教廷的活动。当时的欧洲在路德宗教改革的影响下，反教皇的情绪已经颇为普遍，在英国也存在着反教会的传统，这个传统源于14世纪的威克里夫异端运动的时代。亨利八世决心利用传统的力量，切断罗马教廷对英国的束缚。于是，他想方设法挑拨英格兰人民和罗马教廷之间的关系，极力煽动起国民对教皇颐指气使的专制作风的反感情绪，以便借此

来达到个人的目的。

1532年，国会在亨利八世的强大压力下通过了一系列法令，规定未经国王许可，神职人员不得向罗马教廷交纳首年圣俸，禁止国民向罗马教廷上诉一切案件。1533年，在由国王亲自任命的坎特伯雷大主教克莱默主持下，法庭正式判决亨利八世与凯瑟琳的婚姻无效，宣布了他与安妮·布琳之间的合法婚姻。被亨利八世的狂妄所激怒的教皇于1533年发布诏书，判决他的离婚无效，并以开除教籍相威胁。亨利八世又针锋相对地发布了一系列对抗罗马教廷的法令，终止向教皇交纳一切岁贡，宣布英国国教是一个独立的民族的教会，只服从国王的权威。1534年，国会通过了著名的"至尊法案"，明文宣告，英王是英格兰国教会的最高首领，标志着英格兰教会与罗马教廷的正式决裂。在国会和贵族的支持下，亨利八世终于在全国实现了宗教改革。

不过，亨利八世的宗教改革主要限于教会行政方面，他确立了国王对英格兰教会的至尊地位，惩处了一批否认国王至上权威的主教和修士，还有拒绝承认亨利离婚合法性的臣民。他把370多所修道院的土地和财产收归国有，使英格兰的修道院势力遭到毁灭性打击。在这一过程中，一些世俗地主和乡村贵族的财富大为增加，他们因而成为拥护宗教改革的最坚决的力量。然而，在宗教信仰和神学思想方面，亨利八世的宗教改革并没有实质性的变化，英国没有因此成为一个新教国家，天主教教义依然是英格兰教会的正统信仰。可是，宗教改革运动中的那些新教徒却对此并不满足，他们要求像在欧洲大陆已经实现的那样，彻底推行新教的改革措施，如允许教士结婚，废除秘室忏悔制度，在宗教仪式中用英文取代拉丁文等。结果，亨利八世面临着来自罗马天主教

会和国内新教徒两个方面的威胁。但亨利从根本上来说仍然是一个天主教徒，他把后者视为更大的威胁。1539 年，国会秉承他的意旨通过了“废除不同信仰法案”的“六条教规”，秘室忏悔、教士独身、化体说、为死者作弥撒等罗马天主教义和仪式，都被肯定下来，并将对此持否定意见的人判为异端，甚至要处以火刑。六条教规引起了新教徒的强烈不满，激化了新教和天主教之间的矛盾。

但是，新教徒的人数和影响在不断增加。亨利八世去世后，他的第三任妻子所生的、只有 9 岁的儿子爱德华六世于 1547 年继位。相继操纵着摄政院的坎特伯雷大主教克莱默、萨默塞特公爵、诺森伯兰公爵都有强烈的新教倾向，因此，他们使政府的政策向新教倾斜，废除了六条教规，对英国教会的信条和仪式作了重大修改。准许教士结婚，礼拜时用英文代替拉丁文，取消偶像，谴责洗礼和圣餐以外的其他仪式，肯定了路德派“因信称义”的教义。

然而，1553 年年仅 15 岁的爱德华六世早夭了。亨利八世和凯瑟琳的女儿玛丽继位。她从小就是一位天主教徒，她憎恨宗教改革，因为这场运动是与她母亲的痛苦联系在一起的。于是，她在表兄查理五世的支持下，重建天主教在英国的统治地位，残酷镇压新教势力，把包括为她父亲主持离婚判决仪式的克莱默在内的数百名新教徒送上了火刑架，因而获得了“血腥的玛丽”之称。她不仅恢复了弥撒仪式和教士独身规则，还说服国会投票表决，使英国无条件地重新效忠于教皇。然而，由于种种原因，她的政策最终告以失败。

1558 年，亨利八世与安妮·布琳的女儿伊丽莎白继承王位。她虽然从小是一个新教徒，但并没有深刻的宗教信念，她的主要兴趣是治理国家，她不愿意看到由于教派纷争使她

的王国分裂。所以，她决定采取温和的政策，既不和极端的天主教徒，也不和狂热的新教徒结成联盟。对这位英国历史上富有传奇色彩的女王，基督教会史家沃尔克描述道："伊丽莎白的感情是彻底英格兰人的，她深切关心英格兰民族的政治和经济抱负，这对她也大有好处。她的这种代表性使许多人跟她的政府和解，这些人若单从宗教信仰考虑本来会遭到排斥的。她把英格兰的利益放在第一位，这是无可置疑的。"[①] 于是，伊丽莎白对宗教采取了一种灵活和宽松的政策，对天主教和新教进行了调和。1563 年发布的《三十九条教规》典型地体现了这种英国式的和解，也成为英格兰国教会的信仰宣言。教会是新教的，一些信条却模棱两可，能够为天主教徒所接受，此外，也保持了主教的组织形式和一些天主教的仪式。关于《三十九条教规》的基本内容，布林顿等人描述道："'三十九条教规'排斥含有浓厚罗马教色彩的习俗——使用拉丁文、秘室忏悔、教士独身、效忠教宗。对当代最具象征性的争论问题——在圣餐中只给教友面包呢？还是将面包与酒一起给教友呢？'三十九条教规'肯定了新教的立场。英国教会给予教友面包与酒。在解释圣餐方面，'三十九条教规'否定了罗马教会的'化体说'与茨温利的'象征论'，'三十九条教规'想在这两者之间的中间地带的某地找出一个妥协的立场。最后，'三十九条教规'想极力避免'唯信得救'与'信仰者自为教士'教义中所隐含的无政府状态的危险。"[②]

在此，伊丽莎白开创了一种兼收并蓄和宽容敦厚的时代

---

① 威利斯顿·沃尔克：《基督教会史》，第 465 页。

② 布林顿、克里斯多夫、吴尔夫：《西洋文化史》，第四卷，第 171 页。

氛围，为天主教和新教在英格兰能够和平共处提供了一定的条件。英国国教会至此得以最终形成，它发展为新教的三大主流派别之一，又称安立甘宗或者圣公会。同路德宗教改革、加尔文宗教改革相比，沃尔克这样评价："英格兰宗教改革的显著特点是它没有产生像路德、茨温利、加尔文和诺克斯那样杰出的宗教领袖。而且在伊丽莎白统治开始以前，人民群众没有表现出重大的宗教意识的觉醒。推动英格兰宗教改革的是政治和社会的原因。"[①] 正因如此，英国的安立甘教缺乏鲜明的思想特色，一切宗教观点的取舍均以是否有利于英格兰国家发展为原则。但在伊丽莎白较为宽容的统治环境中，英国文化发展到一个黄金时期，出现了莎士比亚、弗兰西斯·培根、斯宾塞、本·琼斯等一批文化明星。

然而，伊丽莎白的和解政策并没有能够实际消除不同宗教主张之间的分歧。坚持加尔文宗教改革思想的新教徒，不满《三十九条教规》，要求清洗国教会中保留的天主教教义和仪式，后来被称为清教徒。清教徒和国教会始终代表着两种不同的改革方向，这就是君王的改革和人民的改革。"君主的改革是动摇不定的，是有奴役性的，是联系尘世的利益多于教旨的信仰的，它一看见使宗教改革得以产生的运动就害怕起来。这种改革虽然要与天主教义分离，但在分离过程中却要从天主教的教义里，保留其一切可以保留的东西。而人民的宗教改革却不然，它是自发的，热烈的，藐视尘世利益，接受改革原则所带来的全部后果——一句话，人民的宗教改革，是一场真正的道德上的革命，是以信仰的名义和热

① 威利斯顿·沃尔克：《基督教会史》，第467页。

忱从事的改革。"[①] 当天主教和新教之间的对立转化为国教会和清教徒之间的冲突时，宗教的对立也就同时成为君主专制与人民自由之间的政治对立，终于导致1640年英国社会革命。最后，经过1688年的"光荣革命"，英国确立了君主立宪制。英国人不仅以妥协原则和宽容精神处理君主与议会、贵族与平民之间的争端，而且以同样的原则处理宗教争端，最终排除了天主教和清教徒两方面的威胁，牢固树立了英国国教会的至上地位。英国由此也日益发展成为一个资本主义的"日不落帝国"。

16世纪的宗教改革运动形成了新教的三大基本派别：路德的信义宗、加尔文的归正宗、英国的安立甘宗（圣公会)。此外，还出现了许多激进的新教派别，它们一般来自欧洲的下层社会，反映着被压迫者的世俗的和精神的需求，其中最大的派别被称为"再洗礼派"。因否认罗马教会对婴儿施洗的效力，主张只有能够行使自由意志的成年人自愿接受的洗礼才有效而得名。再洗礼派宣称，所有信仰者都是正义的，只要上帝愿意，众生皆可得信仰，上帝不会遗弃不幸的和底层的人。主张通过社会革命清除世上的罪恶，建立千禧年的国度。再洗礼派盛行于德国、瑞士、荷兰等地，一度在德国的闵斯特城建立了最早实施财产公有的共产主义社会，推行一种绝对的平等思想。再洗礼派的激进主张遭到天主教诸侯们的镇压，也遭到路德派和茨温利派的反对，其精神领袖和组织者如托马斯·闵采尔等，被旧教和新教的当权者处以极刑，但给近代留下了民主和反等级的思想传统。

在北部欧洲新教改革洪流的冲击下，罗马天主教世界也

① 基佐：《一六四0年英国革命史》，商务印书馆，1985年版，第25页。

开始了自身的改革运动。这场运动也被称为“反宗教改革运动”。1534年，西班牙宗教改革者罗耀拉建立了耶稣会，成为改革和复兴天主教，并与新教相抗衡的中坚力量。耶稣会是一个按照军队编制创建的修会，这是一个组织严密，纪律森严，富有战斗力的宗教团体。它绝对效忠于罗马教廷，严格要求修士们遵守绝色、绝财、绝意之“三绝”誓愿，厉治腐败，革除弊端，严肃信仰，纯洁道德，坚决捍卫和重振天主教的正统信仰。耶稣会的改革活动在西班牙、意大利、葡萄牙的发展最为迅速，随后，不仅逐渐扩展到一切天主教国家，而且还积极向北方新教国家渗透，一些具有奉献精神的耶稣会传教士，甚至不辞劳苦，不畏艰难，把天主教的信仰传播到西欧以外的世界，如北美、印度、日本、中国等地，明朝万历年间来中国传教的利玛窦就是一位著名的耶稣会传教士。

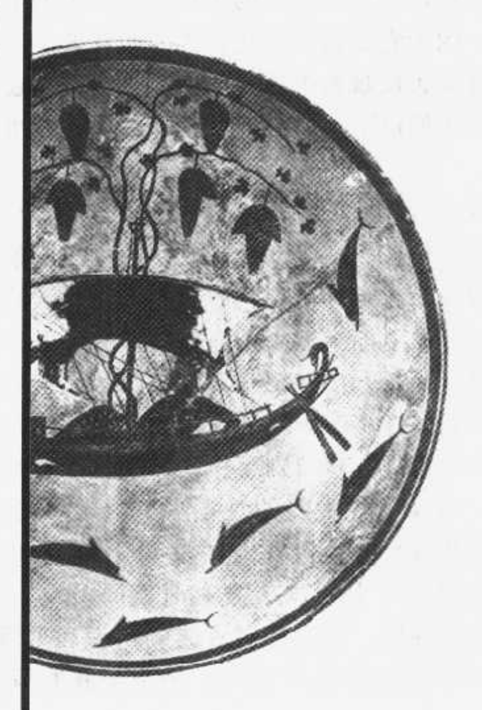
1545至1563年，罗马天主教召开了特兰托公会议，重新澄清了被新教打乱的教义，整治了教会的内部纪律和道德风气，重树了教皇的统治权威。在这次公会议的基础上，制定了《特兰托信纲》，再度为天主教的思想和组织的统一奠定了基础，使罗马天主教在汹涌澎湃的新教改革洪流的冲击中保住了自身的存在。

然而，16世纪的这场宗教改革运动，彻底造成了基督教世界不可挽回的分裂，从此，新教和天主教两派并立，永远结束了罗马教廷至高无上的统治地位，摧毁了中世纪社会的典型特征——欧洲的基督教统一，削弱了中世纪社会的主要制度——基督教会，打破了天国理想和人间生活的截然对立，使虚幻遥远的彼岸建立在世俗的此岸，从而超越了中世纪人的生活观念，这一切都意味着中世纪走向了终点。而在

另一方面，伴随着宗教统治模式的瓦解，近代民族意识开始真正觉醒，民族国家迅速成长起来。神性与人性、宗教生活与世俗生活的融合，确立了人性的尊严和精神的自主性，激发了人们恪守天职，勤俭生活，努力工作，追求成功的世俗热情，从而直接或间接地促进了近代资本主义的产生。在精神文化方面，宗教改革使人们放弃了中世纪统一教义的愿望，人们的思想由此得到解放，获得了独立思考的自由，从而造成理性真正的勃兴，科学和哲学突飞猛进，一个以人为主体，以自然为对象的理性主义时代崛起在欧洲，以上帝为一切尺度的信仰主义时代终于在历史的舞台上拉下了帷幕。然而，基督教虽然失去了中世纪的统治地位，却已经永远融入了西方文化之中，作为不可分离出来的一个内在构成要素，与科学、民主一起共同铸就了西方文明的精神特质。

结束语

千秋功罪



中世纪基督教文明已经成为昨日的一页历史。今天的人们吹开历史画卷上的尘土，依稀觉得它离我们已很久远模糊了。可是，哥特式教堂的钟声却依然那般悠扬地传送到人们的耳边，撞击着每个人的心灵。它叫人向往，叫人追忆，叫人沉思。垂历千余年之久的中世纪和今天的生活有着割不断的联系，因为它是西方现代世界的孕育者。不仅如此，立足于当代现实去反观这个独特的宗教文明，它还可以继续给予现时代的人们以不尽的启迪。千秋功罪既在历史中，也在现实中。

进入 20 世纪以来，在战争、科技异化、工具理性膨胀、人的物化、信仰失落等新的现代性危机的背景下，人们从对中世纪的极端否定和对现代的热烈赞美的激情澎湃中逐渐平静下来，开始对渐渐远去的那段信仰的历史进行学术的、理智的研究。于是，中世纪基督教文明这一丰富而庞大的文化体系，开始一步步客观地展现它的原貌，使人们关于中世纪的理解和评价进一步得到了扩展和深化，从而打开了新的学术视野，出现了各种新的观点。美国学者哈斯金斯在《12世纪的文艺复兴》中指出，“在中世纪和 15 世纪之间并不存在实际的裂层”，因为文艺复兴时期的人文主义者以热心于古典著作为标榜，而这种对古典的认识和鉴赏早在 12 世纪时就已经普遍存在了。① 所以，中世纪并非像前人想像得那

① 转引自张春年：《从信仰到理性意大利人文主义研究》，浙江人民出版社，1993 年版，第 8 页。

样黑暗和僵化，文艺复兴亦非那样辉煌和突如其来。英国爱丁堡大学教授丹尼斯·哈伊甚至认为，“在意大利，不论是在文化领域还是政治领域，任何重要的事情都在15世纪末以前早已发生。”[①] 对于已经习惯了把中世纪看作是愚昧的黑夜的常规观念来说，这些见解无疑显得极具挑战性。但实际上，近代以来的许多东西，如商业经济、城市和市民、政治法律制度、立法机关、大学和学术、理性和科学、哲学、文学艺术，这一切近代文明的基本要素无一不奠基或受惠于中世纪。中世纪和它以后的历史决不是断裂的，而是通过各种方式在连续着。

近代以来的西方社会一向被推崇为一个法制政治的社会，可是，这个基础早在近代以前的中世纪就已经奠定了。在领主和附庸之间的效忠与庇护关系这种中世纪早期的封建制中，就已经包含了对某种法律原则的忠诚。古列维奇指出：“效忠与庇护的关系是在统治者与被统治者双方共同服从法规习俗的基础上建立起来的；对双方起约束作用的忠诚是针对双方对法律的忠诚而言的。当双方宣誓效忠的时候，并不只是表明双方之间相互忠诚，而是忠诚于统治者和被统治者都感到有必要服从的那个更高的原则。”[②] 用现代眼光来看这个更高的原则，也就是权利与义务之间的法律契约关系。领主通过提供保护义务获得了对附庸的人身财产的支配权，附庸通过提供效忠义务而获得了被庇护的安全生存的权利。因此，这种效忠是有条件的，不是单纯的服从。如果领

① 《新编剑桥世界近代史》，第一卷，中国社会科学出版社，1988年版，第2页。

② 古列维奇：《中世纪文化范畴》，第194页。



《极丰富的祈祷》(绘于 1416 年)

主不能提供保护，则附庸便可以解除对领主的效忠。

根据这种封建理论，国王同样也有责任尊重臣民与他所定的协约。国王不能破坏协约，他也要受到法律的约束，领

主有权抵制违反或破坏协约的君主。因此，当君主权力在中世纪盛期，特别是晚期日益增强的情况下，法律并没有成为表达君主个人意志的工具。特别是在基督教观念的统摄下，世俗法律被理解为神圣法律的体现，它和正义不可分割，它和“共同体”的利益联系在一起，它是一种健全的自然理智的秩序。这样，中世纪封建君主的权力始终不能超越法律的限制。“在中世纪的法律实践中，我们可以找到法律和正义是至高无上的这一原则以及法律和正义是独立于君主制而存在的原则。例如，在英国，尽管法庭为政府服务，但是法庭对君主表现出一定的独立性，而且从未降低到只是作为表达国王意愿的工具。如果成文法和习惯法与国王的意愿产生了矛盾，那么法庭将站在法律一边。这一原则构成了对违反并触犯了本国习俗的国王进行封建式起诉的基础。众所周知，大宪章就是英国的贵族和骑士对国王进行这种封建式起诉的产物，他们把自己的主动行动看作是完全合法的权力，这个权力是从英国法律的基本精神中自然而然地衍生出来的。大宪章设置了一个由二十五个贵族组成的委员会，他们的任务是不仅要限制国王的权力，而且，如果国王食言的话，可以用武力遏制他，这可能会对国家的统一构成一定的危险，但它与法律的精神实质并没有矛盾，也不否认国王与其近臣之间的融洽关系。在中世纪人看来，在合法反叛这个概念中，不存在任何荒谬和自相矛盾之处。”① 大宪章作为国王和领主之间订立的法律性契约，把国王的权力限制在封建制度允许的范围内，蕴含着民治政府和法治国家的思想主张。

于是，在中世纪便形成了这样一种观念，“法律绝不能

① 古列维奇：《中世纪文化范畴》，第 193 页。

由实行极权政治的君主强加于他的臣民，而应由君主与臣民合作制定，……与此种观念相联系的是代议机构的出现，代议机构是国王与臣民商讨国家大事的机构。最著名的要算是英国议会，虽然英国议会隶属于国王，但却永远成为国家机构的一部分。后来到了17世纪时，议会已成功地向国王权力提出了挑战。因此可以说：现时对国家元首的权力限制是封建传统对国王法律约束的延续。"① 现代立法机关就是从中世纪的代议会议制机构派生而来的。起源于中世纪的立宪政府原则已经成为西方社会组织不可分割的一部分，这也是西方文化独具的特色。

不仅如此，在中世纪，许多事物的存在都取决于它拥有的法律地位，如一个城镇想要得到认可，首要的事情就是争取授予特定的法律权利；一个行会、一所大学，只是从它获得特许权那一刻起，才得以合法地存在。人们的一系列活动也都限制在一套严格规定的、不可改变的法律程序中进行，如结婚、受封骑士、参加行会、获得继承权、出家修行、商品交易等等，所有这一切都要履行和遵守法定的仪式和程序，脱离了这些形式的活动都是无效的。由此可见，法律在欧洲中世纪的社会关系和社会活动中起着决定性的作用。

西方社会往往被视为一个不同于东方人治社会的法治社会，其文化资源完全来自于西方不同于东方的中世纪封建传统，而这个传统又与基督教的观念不可分离。在这里可以看出，欧洲中世纪的封建社会和东方，比如中国、印度的封建社会具有某种本质性的区别。在东方，君主权力是至高无上的，法律不过是君主意志的表现，而在西方，国王始终受到

① 马文·佩里主编：《西方文明史》，上卷，第362页。

法律的约束，或者是受国王与领主之间世俗的法律契约关系的约束，或者是受神圣法律的约束。西方近代以来的社会的种种特点，都是与它由以脱胎的那个历史传统状况联系在一起的。

长期以来，中世纪的欧洲被认为是一个完全排斥理性的信仰时代，而科学或理性则完全是近代文明的产物，似乎和愚昧无知的的中世纪毫无联系。就像是一轮光芒四射的太阳突然升起在东方，一下子将那漫漫的长夜抛在了黎明的后面。且不说20世纪以前这种观点在西方十分流行，即使在今天，它恐怕依然是我们周围大多数人的一个想当然的概念。可是，正应了黑格尔那句话，“熟知并非真知”。中世纪并非如人们想像的那样一片愚昧和黑暗。自从进入11世纪以后，西方就开始了文化全面振兴的历程。作为现代文明的核心要素之一的城市是在中世纪兴起的，作为现代文化教育的高级形式的大学建制是中世纪欧洲的独特创造，是中世纪遗留给后人的一笔丰厚遗产。现代大学教育完全是建立在中世纪大学的基础上的。在那时的大学里，虽然占居统治地位的是以论证信仰为目的的经院哲学，可是，正像杜兰所描绘的那样，经院哲学就好像是年轻人的一项大胆又冲动的事业，充满自信、辩才飞扬，就好像是焕发了青春的欧洲在兴奋地进行着一场理性的游戏。在经院学派大放异彩的那些世纪里，它们充分享受和展示了探究、思想、讲学、辩论的自由，其程度几乎凌驾于今日欧洲大学所享有的。[①] 中世纪的学者充分利用了精炼的逻辑工具和推理方法，增强了思想的明晰性，培养了辩论的艺术性，使逻辑学、伦理学、形而上

① 参见威尔·杜兰：《世界文明史》信仰的时代下，第1368页。

学达到了前所未有的准确性。应该说，运用理性工具论证信仰，正是中世纪经院哲学的一个典型特征，当理性和信仰分离时，经院哲学也就走向了终结。可见，中世纪文化是在信仰为目的、为核心、为主导的前提下，理性和信仰相结合的思想体系。它并不完全是非理性的和反理性的，事实上，中世纪理性或逻辑思维的水平已经达到了相当高的程度，并不比现代人低下多少。托马斯·阿奎那的体系不仅是信仰的充分表达，而且是人类运用理性建造的一个思想殿堂，至今它依然令现代人惊叹不已。经常被人乐道的西方文化的理性品格，决不可能跳过中世纪，而仅仅通过文艺复兴就继承了希腊罗马文化的传统，事实上，中世纪文化才是近现代文化最切近的基础。按照杜兰的说法，现代思想肇端于阿伯拉尔的理性主义。没有中世纪的理性觉醒，也就不会产生近代的理性主义精神。

在信仰占统治地位的中世纪，科学精神是很薄弱的。因此，在通常的理解中，往往认为中世纪的基督教信仰压抑了科学，而文艺复兴运动才带来了科学的诞生。然而，霍莱斯特指出："过去的历史学家对于现代文明发展，可能过分强调了文艺复兴的影响。……文艺复兴人文主义者实际是'古典文学'的学者，对于科学的兴趣，可以说并不大于一位现代英国文学或拉丁文学教授。现代科学产生于中世纪的大学。"[①] 中世纪文化是一种基督教文化，霍莱斯特的观点实际意味着把现代科学植根于中世纪基督教文化的土壤中。那么，由此引出了一个值得思考的问题：现代科学的兴起与基督教传统究竟是一种什么关系？如果是否定性的，那么中世

① 霍莱斯特：《欧洲中世纪简史》，商务印书馆，1988年版，第379页。



贵妇与独角兽挂毯（1500 年）

纪文明对科学起的是一种阻碍或破坏的作用，如果是肯定性的，那么，结论将会突破流行的见解。这个问题实际上也就是现代科学产生的文化根源问题，它最先以“近代科学为什么仅仅产生在西方”被李约瑟提了出来。西方是一种具有理性传统和宗教传统的文化，那么，科学与它的传统之间究竟

是什么关系呢?

在这方面，荷兰卓有成就的科学史专家霍伊卡教授从历史事实出发，合乎逻辑地提出了令人耳目一新的观点：基督教和古代文化的相遇和对立，不但不曾阻碍，反而促成了现代科学的诞生。他指出，按照流行的看法，科学的发展得益于古典的希腊文化传统，而非犹太-基督教的圣经传统。就连神学家和教士们有时也竭力否定基督教会的过去，痛惜教会对科学发展所起的阻碍作用。然而，不能由于教会对圣经的理解有误，就把错误归之于圣经；不能因教会曾起过抵制科学的作用，就把基督教视为抵制科学。“欧洲思想深受希腊-罗马源泉和《圣经》源泉两方面的影响，如果说我们的科学思维方式仅仅烙上了希腊-罗马源泉的印记，这看来令人难以置信。”[①] 的确，西方文化是所谓“两希文化”——希腊理性文化和希伯来宗教文化相结合的产物，因而，宗教不可能不对西方文化的各个方面产生影响。“更深入的研究表明，希腊文化遗产和《圣经》文化遗产之间存在着一种本质的区别。”这种区别体现在对自然、理性、体力劳动的不同理解上，正是在这种不同的理解中产生了一个鲜为人知的事实：希腊人的理解对现代科学的兴起具有阻碍作用，而圣经的观念则促成了现代科学的诞生。实际上，“在现代科学兴起的时代，宗教是当时文化生活中最强大的力量。人们对上帝（或诸神）的看法影响了他们的自然观，而这种自然观又必然影响他们探究自然的方法，即他们的科学。”[②]

---

① 霍伊卡：《宗教与现代科学的兴起》，四川人民出版社，1991 年版，第 2 页。

② 霍伊卡：《宗教与现代科学的兴起》，第 3 页。

在古希腊人的观念中，神宙斯就是苍天，就是大地。自然是有生命的神圣的有机体，被神化，被崇拜。其它异教也往往把大自然或某些自然物视为有神性的，于是，探索和利用自然、改造和驾驭自然就会被认为是冒犯和亵渎。这种世界观必然会以各种方式妨碍科学和技术的进步。而《圣经》把世界理解为上帝的造物，它本身不具有神性。人也是上帝的造物，但他高于自然万物，上帝把世界交给了人、赐给了人，让他去管理和治理。这种世界观则增强了人的力量，为人类探索自然和利用自然提供了神圣的根据，从而使人类能够放心大胆地去发展科学技术。霍伊卡认为，尤其是经过了16世纪宗教改革运动而出现的，把世界看作是上帝创造的以机械模式存在的《圣经》世界观，更加有利于现代科学的兴起。反过来讲，近代机械论的科学和哲学更符合《圣经》的观念，因为一个有机的世界由生育而来，包含着自我原因，而一个机械的世界则由制造而来，它是上帝理性设计的结果。所以，当时的机械论科学家和哲学家们都认为自己的活动在证明着造物主的伟大，证明着圣经的真理，在荣耀着上帝。

按照希腊人的理解，自然界充满了理性和逻辑的必然性，这意味着一种完全服从理性原则的科学。人只要凭借理性自身的规则，就完全可以认识无限的自然界。按照《圣经》的观念，世界既是上帝的理性的产物，是有法则的、有秩序的，但同时也是上帝的自由意志的产物，是偶然的。因而，人一方面需要运用理性去认识自然，另一方面又应该尽力避免人的有限理性可能僭越的狂妄，必须随时准备接受上帝创造的新事实，驯服地遵从上帝亲自撰写的这本大自然之书。这意味着从事实出发的、无止境的科学认识，意味着不

能用既定的理性法则来要求新的事实。因为上帝的创造是不受任何限制的。只有承认事实，承认无知，才有可能去探索以求得真知。《圣经》所蕴含的这种思想无疑更有利于促进面对事实的现代科学精神的形成。

对此，英国生物学家赫胥黎的一段话是一个很好的说明："在我看来，科学似乎是以最崇高、最有力的方式来传授伟大的真理，而这种伟大的真理正是体现在完全服从上帝意志的基督教观念之中：像幼童般面对事实，随时准备放弃任何先入之见，谦恭地跟随自然的引导，即使是坠入深渊也在所不惜。否则，你就将一无所获。"① 其他许多科学家也都认为，他们的宗教信仰与他们的自然科学观念不仅是并行不悖的，而且还是一种引导力量，使科学探讨获得无限的自由。例如波义耳的看法在这方面就很有典型性："启示的真理如果是理性的负担，那不过犹如羽毛成为鹰的负担一样。羽毛并未因其重量而妨碍鹰的飞行，相反，它使鹰得以展翅翱翔，并且使鹰的视野比没有羽毛时更为广阔。"②

以事实为根据的现代科学离不开实验。在很大程度上，现代科学的兴起是实验科学的兴起。然而，实验作为一种手工技艺劳动，在古代是受到鄙视的。古希腊人认为，凭借手工技艺是无法与神性大自然竞争的，这种竞争本身也是有悖天理的，一些机械的和化学的实验研究因而被看作是与巫术相似的东西。此外，古代人崇尚自然，往往认为人造之物劣于自然之物，这些都影响了科学实验的开展。可是，在《圣经》中并不存在上述阻碍实验科学发展的因素，相反，对手

① 转引自霍伊卡：《宗教与现代科学的兴起》，第64页。

② 转引自霍伊卡：《宗教与现代科学的兴起》，第63页。

工技艺采取了一种积极肯定的态度。它不像希腊人那样赞扬“闲暇”，而是为诚实的生活规定六日劳碌做工。“甚至早在人类堕落之前，人类就必须‘修理看守’伊甸园；在人类堕落之后，对人类所作的惩罚是劳动的疲乏，而不是劳动本身。”① 上帝把所有劳动都看作是神圣的，上帝给予了人类运用手工艺的天赋，让他们有智慧，有知识，能作各种各样的工。犹太教的拉比必须修习一门手艺，耶稣就是一名木匠，一名木匠的儿子。这种观念在16世纪宗教改革运动中形成的现世禁欲主义中得到了充分的肯定和发扬。于是，包括科学实验在内的世间一切人的劳动，作为善功都是荣耀上帝的途径，都获得了必不可少的宗教道德上的认可。现代实验科学的诞生由此也取得了基督教精神的支持。当时的新教徒们为荣耀上帝，躬行善功，把无私忘我地献身于科学技术研究活动视为自己的天职，为近代科学革命作出了积极的贡献。

由此可见，现代科学的产生不仅根源于希腊文化传统，继承了用逻辑学、数学和观察的方法去理性地探索自然奥秘的态度，而且也植根于中世纪的基督教传统，由此培养起为荣耀上帝，而通过科学实验的方法去实证地探索自然，以达到驾驭自然使之为人服务的现代科学态度。对于科学和希腊文化与基督教文化的关系，霍伊卡在他的《宗教与现代科学的兴起》一书的“结语”中总结道：“希腊－罗马文化与《圣经》的相遇，经过若干世纪的对抗之后，孕育了新的科学。这种科学保存了古代遗产中的一些不可或缺的部分（数学、逻辑观察与实验的方法），但它却受到不同的社会观念

① 霍伊卡：《宗教与现代科学的兴起》，第98页。

和方法论观念的指导，这些观念主要导源于《圣经》的世界观。倘若我们将科学喻为人体的话，其肉体组成部分是希腊的遗产，而促进其成长的维他命和荷尔蒙则是《圣经》的因素。”“科学更多地是某种宗教观念的结果，而不是其原因。”① 这样一来，那种把中世纪的信仰文明完全看作是扼杀科学，把基督教和科学的关系完全看作是对立甚至对抗的关系的看法，是需要重新加以审视的。它至少是由于缺乏深入的研究而获得的一种过于简单化的肤浅结论。

关于基督教观念在历史上对于资本主义经济的兴起所起的促进作用，自从马克斯·韦伯的《新教伦理与资本主义精神》发表以来，已经越来越为人们所认识。韦伯的一个著名观点认为：“现代资本主义精神，以及全部现代文化的一个根本要素，即以天职思想为基础的合理行为，产生于基督教禁欲主义。”② 韦伯指出，应该放弃把牟利赚钱的冲动等同于资本主义的天真想法。“贪得无厌绝对不等于资本主义，更不等于资本主义精神。相反，资本主义倒是可以等同于节制，或至少可以等同于合理缓和这种不合理的冲动。”③ 资本主义经济的精神是合理主义，合理地运用一切手段去盈利。例如通过勤劳、节俭、守信、谨慎、诚实等手段，去尽可能地发财致富。所以，“职业责任”是资本主义文化最重要的伦理特征。韦伯认为，这种资本主义精神来源于基督教的新教禁欲主义伦理。新教的禁欲主义是一种“现世的”或

① 霍伊卡：《宗教与现代科学的兴起》，第 167 页。

② 马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，四川人民出版社，1986 年版，第 170 页。

③ 马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，第 16 页。

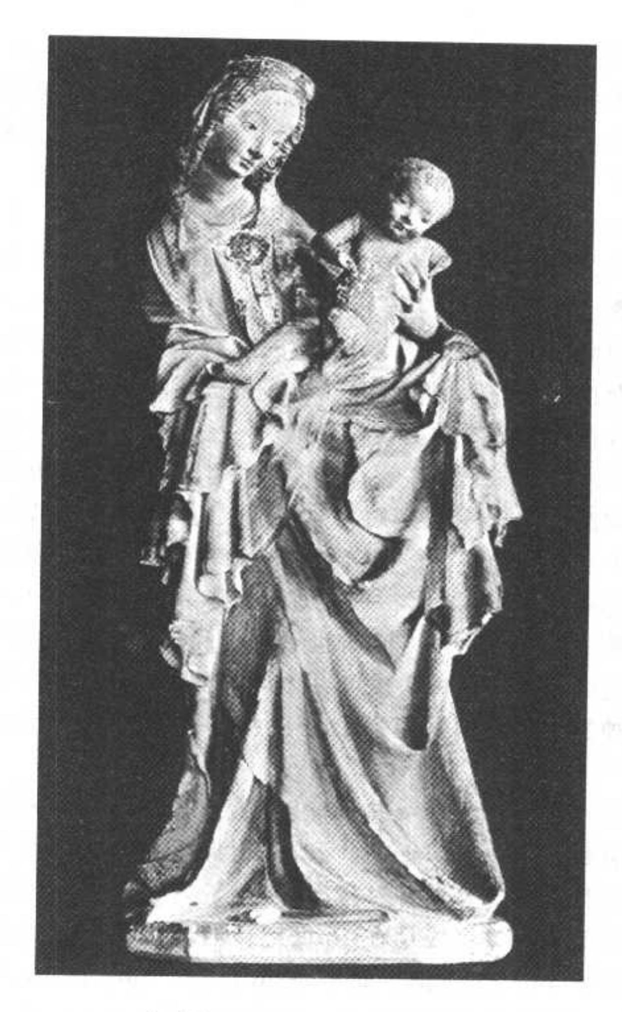
"世俗的"禁欲主义，它把劳动或工作看作是增加上帝荣耀的神圣职责或手段，这样，事业的成功或者发财致富就是上帝所意愿的。对于个人而言，只要是为了上帝劳动而致富，不是为了个人私欲而致富，在道德上就是值得肯定的，因为他很好地履行了职业义务。否则，如果上帝展示了一个盈利的机会，而基督徒不能遵从神圣的召唤而利用这个机会，那就背离了"天职"，拒绝了上帝的赏赐。所以，新教禁欲主义伦理既反对贫穷、懒惰，尤其是行乞，因为它无助于善行，贬损上帝的荣耀，违背了仁爱的天责；又厌恶"豪门的放纵挥霍以及暴发户的奢华炫耀"，但鼓励勤劳、节俭和发财致富，"对中产阶级有节制的白手起家者却怀有最崇高的道德敬意"。[①] 于是，把财富本身作为追求的目的是应该斥责的贪婪和拜金主义，但若作为职业劳动的果实便象征着上帝的赐福。"不停歇地、有条理地从事一项世俗职业是获得禁欲精神的最高手段，同时也是再生和信仰纯真的最可靠、最明确的证据。这种宗教思想必定是推动我们称之为资本主义精神的生活态度普遍发展的、可以想像的、最有力的杠杆。"[②]

至于在经济活动中进行商业贸易和金融信贷的种种现代经营方式，更是起源于中世纪城市生活时代。美国著名中世纪经济社会史专家汤普逊指出："人们习惯于把中世纪史与近代史的人为分界线划在16世纪，但现代经营方式及实践都发端于14、15世纪，而不是16世纪。那些在16世纪得以发展的制度已然沿用甚久，而在经商实践中16世纪几乎

---

① 参见马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，第152页。

② 参见马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，第162页。



波希米亚圣母像（塑于1390年）

没有创造什么新东西。"[①] 例如，在周转流通领域用汇票代替现金、商业帐簿、证券经纪业务、各种形式的股份公司、国际法、领事制度、统计方法等等，都是在 13、14、15 世纪里就已经出现了，现代经营方法正是在这个基础上进一步发展完善起来的。

总之，从上面关于中世纪和近代政治、文化、经济关系的论述中可以看出，中世纪的基督教文明对于后世历史所产生的影响是巨大的。离开了这个基础，近代以来的文明也就不复存在了。从整个西方文化精神来看，上帝与理性、宗教与科学是西方文化传统的两个基本精神，它渊源于古代，却直接从中世纪承袭而来，经过宗教改革和科学革命所开辟的新的发展方向，最终形成了现代西方文明的基本个性。著名海外华人学者余英时曾说："西方自宗教革命与科学革命以来，"上帝"和"理性"这两个最高的价值观念都通过新的理解而发展出新的方向，开辟了新的天地。把人世的勤奋创业理解为上帝的"召唤"，曾有助于资本主义精神的兴起；把学术工作理解为基督教的天职（scholarship as a Christian calling）也促进了西方近代人文教育与人文学术的发展。"上帝"创造的宇宙是有法则、有秩序的，而人的职责则是运用"理性"去发现宇宙的秩序与法则。这是近代许多大科学家所接受的一条基本信念，从牛顿到爱因斯坦都是如此。"[②]

当然，中世纪基督教发展过程中也有消极的一面。虽然

---

① 詹姆斯·W·汤普逊：《中世纪晚期欧洲经济社会史》，商务印书馆，1992 年版，第 588 页。

② 余英时：《内在超越之路》，中国广播电视出版社，1992 年版，第 55 页。

理性和知识在中世纪并非没有地盘，但是，归根结底，知识必须从属于信仰，理性也必须匍匐在上帝的启示之前，这种信仰的专断无疑限制了理性充分自由的发展。不仅如此，宗教信仰的狂热和专制酿成了种种战争，如十字军战争、镇压异端的战争。尤其是宗教裁判所的成立，不仅严酷迫害违背教会正统的宗教学说，而且残酷扼杀新的科学思想，布鲁诺、塞尔维特、伽里略都是遭到宗教裁判所迫害的科学家。16世纪宗教改革以后，才逐渐形成了宗教宽容的气氛和政教分离的局面，使社会的经济、政治和文化挣脱了宗教的消极制约性，获得了宗教的积极推动作用，从此西方社会才开始了大踏步地近代化的历程。

西方的近代化历程可以说是一个俗世化的过程，这一过程大致完成于18世纪的启蒙时代，从此真正突破了基督教会的权威，确立起理性的统治地位。在此之前，承担着西方"社会良心"的一直是基督教，在此之后，一种崭新的现代精神整合而成，它和基督教的传统不同，理想的世界不在天上而在人间；它和希腊哲学的传统也不同，所关怀的不只是怎样解释世界，而且更是如何改变世界。[①] 文化世俗化的过程把西方带入了一个现代的社会。现代主义崇尚科学知识，倡扬人的主体性地位，相信自然界为人打开一个个奥秘，成为人的驯服对象；相信社会在科学理性的指引下，将走向民主和自由、正义和解放，由此确立起以科学理性为基础的自由、进步和幸福的乐观主义信念。人的理性主体性代替上帝的神性而成为至上的权威，衡量一切的尺度。从此，基督教及其信仰被科学主义由思想的中心赶到了边缘。终于在跨入

① 参见余英时：《内在超越之路》，第131页。

20世纪之时，尼采宣布了“上帝的死亡”，这一响亮的口号震惊了整个西方世界，它意味着传统价值体系的崩溃。

在科技理性指导下的现代社会以高视阔步的雄姿获得了突飞猛进的发展，取得了人类有史以来最伟大的科技成功和物质成就。然而，伴随着经济活动和工业生产的迅速扩张，人却变得日益物化和机器化；伴随着科学技术的日新月异，也出现了人被科技所控制、所奴役以至所毁灭的危险；现代文明的发达给人带来了丰盛的物质生活，却同时也伴随着精神意义的丧失；工具理性的膨胀和科技手段的发达，使人在自然面前的主体力量空前增强，可同时也导致了地球家园的破坏。这一切便构成了现代人的生存处境，它所内含的种种悖论意味着现代主义价值观已经陷入了困境。于是，生活的目的何在，生命的价值是什么，人生的意义和尊严又在哪里？人类的活动是为了什么，怎样理解社会的进步，文明完善的标志又是什么？这一切都成了现代人无法回避的问题，也是科学技术没有办法解决的问题。这在现代西方人本主义思潮，如唯意志主义、生命哲学、存在主义、新托马斯主义等许多流派中得到了充分的揭示。

对此，无论是在西方还是在东方，都有许多当代学者明确指出，基督教对于西方文化具有不可或缺的重要性，而现时代的资本主义由于基督教价值体系陷入瓦解状态，因而不可避免地要出现精神危机的后果。著名的诗人和文艺批评理论家艾略特，也是一位有着深刻洞见的思想者。他在《基督教与文化》一书中指出，欧洲文化统一的基础是基督教，基督教是西方文化发展的精神动力和创造源泉，西方的成就主要归因于这个一致的精神理想。即使是像伏尔泰和尼采激烈抨击基督教的人，却也在他们的思想中包含着基督教的因素

和渊源。所以，艾略特说："只有基督教文化，才能造就伏尔泰和尼采。""一个欧洲人可以不相信基督教信念的真实性，然而他的言谈举止却都逃不出基督教文化的传统，并且依赖于那种文化才有其意义。……如果基督教消失了，我们的整个文化也将消失。接着你便不得不痛苦地从头开始，并且你也不可能提得出一套现成的新文化来。你必须等到青草长高，羊吃了青草长出毛，你才能用羊毛制作一件新大衣。你必须经过若干世纪的野蛮状态。"[①] 在此，艾略特充分强调了基督教文化传统对于西方世界的根本意义，深刻揭示了基督教价值体系的丢失所必然带来的意义世界的虚无状态，代表着对当代西方文化状况的一种深刻反省。

余英时曾经这样指出："西方存在主义者强调现代人的失落、惶恐、虚无、认同危机种种实感，这些恐怕都与'上帝死亡'后价值之源没有着落有关。……在外在超越的西方文化中，道德是宗教的延伸，道德法则来自上帝的命令。因此上帝的观念一旦动摇，势必将产生价值源头被切断的危机。"[②] 事实上，基督教在西方文化中具有双重性格，就西方近代文化从中世纪基督教的权威中解放出来而言，民主和科学与之有对立的一面，不过，这种对立更多地表现为与制度化的教会权威之间的对立。在近代科学的冲击下，这种教会权威彻底崩溃了。但另一方面，作为价值之源的基督教精神并没有随着教会权威的丧失而泯灭，相反，它却经过宗教改革的转化之后，为西方的民主和法制政治、资本主义经济

---

① 艾略特：《基督教与文化》，四川人民出版社，1989年版，第205－206页。

② 余英时：《内在超越之路》，第47－48页。

以及科学文化的现代化发展，提供了一个重要的精神动力。因此，基督教作为一个终极意义的精神世界，对于西方现代主义的功利文化来说，是一个不可缺少的价值支撑。可是，当基督教推动了资本主义现代化的发展之后，西方的世界变得日益世俗化、现实化、功利化、消费化、享乐化、商品化，遂使得它的宗教之源越来越被忽视以至遗弃，这不可避免地会造成西方人的价值危机。

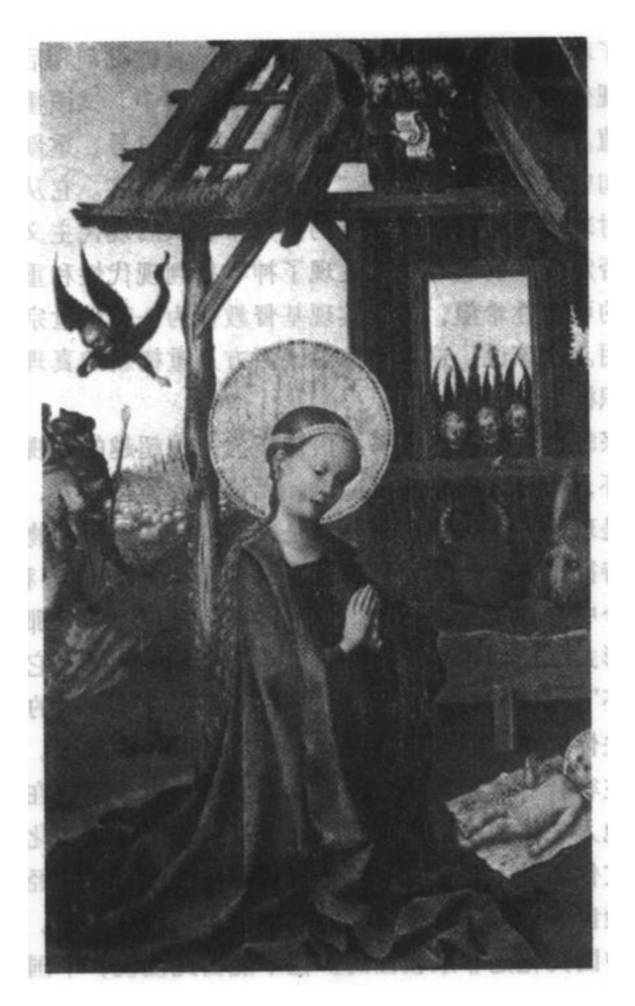
美国社会学家丹尼尔·贝尔也将现代主义自身包含的一系列矛盾最终归结为信仰危机。他在《资本主义文化矛盾》中指出，资本主义精神包含着两个相互制约的方面，即“禁欲苦行”和“贪婪攫取”。前者作为“宗教冲动力”造就着资产者克己创业的品格，谨慎持家、精打细算的精神；后者作为“经济冲动力”铸造着资产者开拓疆界，征服自然的冒险精神，二者结合共同完成了资本主义的开发和创立。可是，在资本主义发展过程中，“宗教冲动力”由于受到科技理性的打击和世俗精神的消解而丧失殆尽，社会发展的脚步完全置于“经济冲动力”的驱使之下。[①] 于是，世间的一切都被剥去了神圣的色彩，整个社会全部世俗化了。文化上也相应出现了“渎神现象”，资本主义再也难以为人们的生活和工作提供所谓的终极意义了。资本主义经济和文化陷入了相互抵触之中。这些典型地表现为，艺术家们不断地膨胀自我以代替上帝，并对普遍的功利主义和拜金主义进行无情鞭挞。这是资本主义自身无法克服的自我矛盾，其根本原因就在于资本主义陷入了深刻的信仰危机。由于终极意义的丧

① 丹尼尔·贝尔：《资本主义文化矛盾》，三联书店，1989年版，第29页。

失，人生变得虚无没有目标，世界变得模糊难以把握，这使得现代主义走向了它的反面。因此，丹尼尔·贝尔主张，应该重新寻求一种后工业社会的新宗教，通过传统信仰的复兴重聚人和世界的碎片，通过确立宗教价值，再度唤起对神圣力量的虔敬，消除人性的狂妄，使人的精神提升到寻求未来希望，反省生存的终极意义的高度，从而把人从沉沦的精神状态中拯救出来。

应该说，自近代以来宗教由中心退到边缘的世俗化过程，一方面使物质生活的世界得以解放，充分展现它的丰富多采的魅力；另一方面，精神世界的世俗化也不可避免地导致了神圣性、超验性、终极性的意义逐渐衰微。现代的世界是一个物质昌明的世界，却也是一个精神危机的世界。然而，人类的生存是不能没有信仰支撑的，人类的活动也不能失去信念的指引。否则，必然招致生命中无法承受之"轻"。在这种无意义的当代境况下反思中世纪基督教文明，不能不承认，虽然那个时代有着许多令现代人所无法接受的东西，但是，基督教的确给西方世界提供了一个最高的道德根据，它使得人的存在和世界的存在拥有一种超越的、统一的向心力。在今天精神失落的西方，重新回归基督教信仰并不一定能解决文化困境，而种种精神危机也不见得都是由基督教衰微所致。但是，它依然是一份可以借鉴的价值资源和文化遗产，无论如何，它提醒世人，当代世界的信仰危机问题是一个严峻的不能不面对的问题，而这个问题仅仅依靠科学技术和经济发展是不可能解决的。

事实上，进入20世纪后期以来，无论是西方还是东方，都出现了某种所谓"宗教复兴"的局面。于是，一些学者认为，如果说现代主义的胜利是一场亵渎宗教神圣的文化运



《崇拜圣子》

动，那么，现代主义的危机则预示着一个意义匮乏的时代行将结束，它是人类走向新的精神世界必经的痛苦。作为现代主义负面效应的批判者，后现代主义大潮中的后现代神学也

作出了积极的回应。它在现代主义对宗教的批判和后现代主义对现代一切价值传统的毁坏这二难境遇中，试图重立真理和价值。它用“现代死亡”、“人死亡”的口号，重新代替尼采那句曾经震撼西方人的“上帝死亡”的名言。它从后现代主义对现代主义的种种弊端的批判中，从后现代主义批判一切、否定一切的破坏中，发现了神学批判现代性和重构基督信仰的可能性希望，力图实现基督教作为一种救世宗教的传统作用。应该说，这种努力对于西方人重树新的真理和价值具有积极意义。

宗教是一种信仰体系。信仰作为一种超越的审视和终极的关怀，乃为人的本性所追求。无论西方还是东方，无论古代还是现代，这种信仰需要都是人的生活区别于动物生活的本质特征。不过，这种信仰究竟拥有什么样的内容和方式，在古今中外却又是不同的。中国人不曾有过西方人那样的基督教形式的信仰体系，但在中国传统文化中依然有它的“终极关怀”，只不过这种“终极关怀”既不是对外在的彼岸世界的关怀，也不一定要通过禁欲主义的方式来实现。它是在一种主客合一、物我不二的整体直观中，也就是内在超越中对天地人一体的永恒追求。在此鲜明体现了中国文化不同于西方文化那种主客二分的思维方式以及由此导致的经验世界和超验世界二分、现象世界和本体世界二分的结果。就此而言，中国文化是非宗教性的。但不能由此便说，中国文化是一种没有信仰的文化。信仰是人类特有的一种生存方式，或者如马克思所说，是人类把握世界的一种特有方式。它给人生存的勇气和未来的希望，永远为人类所需要、所拥有。对于西方独特的文化传统来说，这种信仰的必然表达方式也许就是基督宗教。因而，中世纪文明作为一种宗教文明在西方

的现实和未来中将永远是一种不可或缺的价值；它也将与任何一种文明形态一样，成为人类的一份永恒的文化遗产融入历史的长河，包括中国在内的各个民族文化都可以从中汲取对自身有益的营养。在当代世界普遍面临价值危机的境遇下，在建设有中国特色的社会主义新文化的过程中，宗教信仰是一个值得重新加以审视的文化现象。

后记

已经多年不遇的酷暑盛夏终于熬过去了，这本书也总算随之写完了。我禁不住长长地松了一口气。在连续几个月的时间里，几乎每天奋战到深夜两三点，真正尝到了写书的艰辛。我由此深深体味到那些做学问的人的生活，但我却一点也不敢说自己是在做学问。“做学问”对于我是个很神圣的字眼，也是一种很高的境界，我还远远没有达到。它对我就好像是一个无限仰望却终不可及的目标。这本书只是感受和学习他人学问的结果。

中世纪的基督教文明对我来说，完全是一个需要学习的领域。我这次之所以敢于写这本书，除了我对宗教有兴趣，以前也曾与友人合写过《世界中世纪宗教史》外，还因为我有我丈夫李秋零在背后的支持。他在西方中世纪基督教文化研究领域内算得上用功深厚的人之一，有他做我的后盾，我自然就有勇气了。这本书的写作大纲基本上是由我丈夫制定的，书的“绪论”也是由他写的，全部书稿都经由他过目修改，就此而言，这本书是两个人的。不过，如果一开始就由

他来写的话，我相信一定会是另外一番面貌。但如果这本书有辱众目，则完全是因为我才疏学浅的缘故。

在写作过程中，我吸收借鉴了国内外许多学者的研究资料，因此，这本书既是我的成果，同时也是他人成果的展示。这里衷心谢过。

路漫漫其修远兮，吾将上下而求索。不知何时我才能求索到做学问的真实。

田　薇

1999年于人大静园之夜

[General Information]
书名= 神光沐浴下的文化再生——文明在中世纪的艰难脚步
作者=易杰雄
页数=423
SS号=10229221
出版日期=